

AntropoWEBZIN

Číslo 1/2005

ISSN 1801-8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb
při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni



AntropoWeb, Katedra antropologických a historických věd
Sedláčkova 15
301 25 Plzeň
www.antropoweb.cz

E - mail: redakce@antropoweb.cz
p.vasat@antropoweb.cz

© AntropoWeb 2009

ČLÁNKY**CO JE A NENÍ KULTURNÍ/SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE**

Marek JAKOUBEK, Zdeněk NEŠPOR.....1

NEZBÝVÁ NEŽ SOUHLASIT (PŘÍSPĚVEK DO DISKUSE K ČLÁNKU CO JE A CO NENÍ KULTURNÍ/SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE)

Jiří WOITSCH.....22

VYNALÉZÁNÍ TRADIC

Michal SVOBODA.....30

TETOVÁNÍ

Jan VANĚK.....34

VICTOR WITTER TURNER

Martin VRAŠTIL.....39

NÁRODNOSTNÍ POLITIKA RUSKÉ FEDERACE V 90. LETECH 20. STOLETÍ

František BAHENSKÝ.....42

VÝVOJ HRDELNÍHO SOUDNICTVÍ V ČECHÁCH

Judita HOUSKOVÁ.....46

ANTROPOLOGICKÉ ASPEKTY MORAVSKÉ VESNICE 13. A 14. STOLETÍ

Karel STEJSKAL.....58

KULTURA CHUDOBY

Ladislav TOUŠEK.....61

RECENZE**BEDŘICH MOLDAN: EKOLOGICKÁ DIMENZE UDRŽITELNÉHO ROZVOJE**

Roman POSOLDA.....70

THOMAS SAMUEL KUHN: STRUKTURA VĚDECKÝCH REVOLUCÍ

Ondřej VANÍČEK.....74

GRAFTON ELLIOT SMITH: DĚJINY ČLOVĚKA

Denisa STŘÍŽOVÁ.....80

VICTOR WITTER TURNER: PRŮBĚH RITUÁLU

Martin VRAŠTIL.....84

ROZHOVOR**STAV SOUČASNÉ ANTROPOLOGIE JE HODNĚ OVLIVŇOVÁN IDEOLOGICKY
(IVO BUDIL)**

Ladislav TOUŠEK, David HENIG.....99

CO JE A NENÍ KULTURNÍ/SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Mgr. et. Mgr. Zdeněk R. NEŠPOR

Sociologický ústav AV ČR, Praha / Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Mgr. Marek JAKOUBEK

Fakulta humanitních studií Západočeské univerzity, Plzeň / Výzkumné centrum vývoje
etnicity a osobnosti, Praha

Abstract

This article is an attempt to establish the main scientific paradigm of social and cultural anthropology in the Czech Republic. Four points, which differ anthropology from related disciplines are pointed out.

Úvod

Před bezmála čtyřiceti lety si Ladislav Holý a Milan Stuchlík v reakci na stat' Vandy Tůmové (1964) v českém odborném diskurzu vlastně jako první položili otázku teoretického a metodického vymezení sociální antropologie, v tehdejší dikci samozřejmě "etnografie", především v jejím vztahu k sociologii (Holý - Stuchlík 1964). Paradigmatický význam jejich příspěvku přitom nijak nesnižuje skutečnost, že antropologické myšlení se v západním světě později ubíralo poněkud jiným směrem, neboť zmíněný článek dodnes zůstává mementem výrazného, byť neúspěšného úsilí o hlubší teoreticko-metodické ukotvení české kulturní/sociální antropologie jakožto svébytné vědní disciplíny. Bylo-li napsáno, že "celá naše etnografie - místo zobecnění a teoretického vymezení hranic zájmů vypočítává jednotlivé jevy či vztahy, o něž se národopisci budou či nebudou zajímat. Je to metoda, mohli bychom říci, intuitivní" (Holý - Stuchlík 1964: 228), pak lze s tímto obecným konstatováním téměř bezvýhradně souhlasit i dnes. Výrazná absence teoretického a metodologického uvažování, projevující se právě již neexistencí rozhranění antropologie a příbuzných humanitních a společenskovedních disciplín (aniž tím má být zpochybněn imperativ interdisciplinárního studia), totiž zůstala snad nejdůležitější charakteristikou českého vědeckého prostředí, třebaže se toto z různých důvodů přestalo nazývat "etnografickým" a začalo dávat přednost označení "etnologie" či "kulturní/sociální antropologie". K této otázce se ještě vrátíme, již zde však nutno říci, že právě závažný nedostatek zmíněných úvah nás vedl k sepsání tohoto příspěvku. Jeho dalším důvodem je reakce na recentní světovou diskusi o "oprávněnosti" společenských věd, na prvním místě antropologie, negativně posuzovaných z pozic přírodních a technických oborů (viz Wallerstein 2003), jež v českém prostředí nabývá i závažných institucionálních konotací. Chtěli bychom zde (1) nastínit některé stěžejní důvody teoreticky sice nereflektované, avšak nepochybně probíhající transformace českého národopisu do situace, kdy se - po našem soudu nesprávně - označuje za "antropologii"; (2) vymezit kulturní/sociální antropologii vůči jejím příbuzným disciplínám, ačkoliv někde mohou být považovány za její součást a ukázat, proč tomu tak v českém prostředí být nemusí a nemá; (3) poukázat na základní konstitutivní rysy kulturní/sociální antropologie jakožto samostatné vědecké disciplíny; a konečně (4) alespoň ve zkratce teoreticky uchopit vztah kulturní/sociální

antropologie k v českém prostředí dosud nedostatečně známé antropologii historické (ačkoli její znalost bývá deklarována), k dějinám mentalit a současným (především) francouzským kulturním dějinám, včetně vývojových proměn vzájemných vztahů těchto vědních disciplín.

Od národopisu ke kulturní/sociální antropologii?

Metodickou nedostatečnost a absenci vlastního teoretického myšlení, které bylo takřka bezvýhradně přijímáno od sovětské národopisné školy, jež se pro český národopis Robkovy éry staly typickými a které byly "vykupovány" snad jen naprostou servilitou vůči vládnoucí ideologii (Hanzal 1999: 181, 196; pro konkrétní případ studia tzv. etnických procesů viz Nešpor 2002a: 17-21) patřily k základním charakteristickým znakům stavu této disciplíny v období tzv. normalizace. Základní metodický i tématický ráz národopisných - nebo jak bylo tehdy obvyklé říkat: etnografických a folkloristických - studií byl určen především klasickým národopisem a slavistikou 19. století se zřejmou akcentací materiálně fixovaných pramenů (nikoli nutně toliko hmotných) a jejich "kumulativního" studia a do určité míry také studiím a základní interpretací etnických procesů. Po vzoru regionálního dějepisectví a kulturních dějin Čenka Zíbrta (jejichž badatelská intence ovšem byla zcela odlišná od dnešního pojetí této disciplíny), byl pečlivě shromažďován pramenný materiál zanikajících lokálních pospolitostí a dalších sociálních formací, přičemž každý další muzejní exponát - berme doslova: národopis byl vymezen primárně jako historická disciplína - byl přínosem k poznání této vadnoucí kultury par excellence. Čím více muzejních kousků, tím hlubší (tj. obsažnější) poznání daného předmětu. Jistý teoretický rozměr daných studií zde sice zcela nechyběl, stejně jako jejich "protažení" do současnosti; jak již bylo řečeno výše, byl nalezen v sovětské škole tzv. etnických procesů. Spíše na okraji zájmu české etnologické obce naopak stálo studium mimoevropských společností/kultur; od konce 60. let se pěstovalo zejména v prostředí Národního (resp. Náprstkova) muzea, které se nacházelo vně vlivu A. Robka. V normalizačním období naproti tomu znovu zesílilo především studium českých zahraničních komunit (převážně ovšem na území někdejšího Východního bloku) a jejich reemigrací do Československa po druhé světové válce, vedle kterého zůstalo zachováno prakticky jen materiálově bohaté studium hmotné a částečně i duchovní (lidové kronikářství - Robek) kultury minulých generací, hlavně období národního obrození. Naopak studium religiozity a probíhajícího združstevňování české vesnice, které na přelomu 40. a 50. let etablovali (v prvním případě pod silným vlivem religionisty O. Pertolda) J. Kramář, O. Nahodil, A. Robek, V. Scheufler a další, bylo již zcela marginalizováno. Bylo to pochopitelné, neboť v obou případech šlo o marxistické ideologii "nebezpečná" témata, ať již přímo (religiozita) nebo svými faktickými konsekvencemi. Právě studium aktuálních sociálních otázek, v 60. letech maskované pod hlavičkou analýzy sociální stratifikace (P. Machonin), totiž vedlo k zásadní diskreditaci československé sociologie v očích "normalizátorů" a mimo jiné i k téměř úplné likvidaci Sociologického ústavu ČSAV (provedené jeho sloučením s Filozofickým ústavem, kde byla situace obdobná). Podobnému vývoji a jeho důsledkům na poli etnografie Robek úspěšně zabránil, ovšem za cenu fundamentální "sebenormalizace" daného vědního oboru, tedy za tichého souhlasu a podpory značné části české národopisné obce. Robek nadto vedl obě hlavní výzkumná pracoviště (Ústav etnografie a folkloristiky Československé akademie věd a Katedry etnografie a folkloristiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy), jež na dlouhých dvacet let zaštitil naprostým nezájmem o antropologickou teorii, o aktuální výzkumná pole a v neposlední řadě do značné míry i o mimoevropský prostor (Skalník 2002: 101). Český národopis se tím vrátil k myšlení pozdního 19. století, k myšlení jež přinejmenším v 80. letech stagnovalo, jak si uvědomovali snad všichni zúčastnění. Proto se již od druhé poloviny sedmé dekády začaly ozývat hlasy nebo i některé konkrétní podněty po

znovuzačlenění mimoevropských studií do etnografie (V. Hubinger, O. Kašpar, F. Vrhel a koncepce tzv. etnohistorie, do určité míry i Kandert), které přinesly skutečné výsledky například v podobě vydaných skript pražské Filosofické fakulty. Jejich dopad ovšem mnohdy nepřesáhl zainteresované osoby. Lépe na tom bylo na Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV praktikované studium historicko-etnografické, které si žádalo i určité hlubší teoretické zázemí (I. Dubovický, S. Brouček). Jejich úspěchy však byly proměnlivé a spíše omezené, takže řadu tradičně antropologických témat opanovaly jiné vědní disciplíny (typicky v případě studia evropských národních hnutí historie a M. Hroch konkrétně), anebo byla tato témata ponechána zcela ladem. Jakémukoli nestrannému pozorovateli bylo zřejmé, že v české etnografii bude muset nastat zcela zásadní proměna, jinak se tento obor stane vědecky naprosto sterilním. K této proměně - tak jako v jiných oborech a ve společnosti jako celku - dala podnět Sametová revoluce. Neméně zřejmá však byla skutečnost, že "v době převratu roku 1989 v Československu nebyli a ani nemohli být žádní sociální antropologové" (Skalník 2002: 103). Právě z tohoto důvodu nebyly teoretické i institucionální otázky, řešené na pražské konferenci European Association of Social Anthropologists (EASA) v srpnu 1992, iniciované především E. Gellnerem a V. Hubingerem (Hubinger 1996), přijaty českými národopisci s větším pochopením (viz např. Skalník 2002: 106-107). Naši vědečtí pracovníci její podněty spíše nepřijali, se zahraničními (tj. západními) kolegy (téměř) nekomunikovali a případnou pomoc řady českých emigrantů, kteří se antropologii věnovali nebo i věnují na nejrozličnějších univerzitách svobodného světa (např. E. Gellner, L. Holý, L. Pospíšil, Z. Salzmann, D. Z. Scheffel, P. Skalník ad.) do značné míry odmítali. Ostatně právě toto byl naprosto převažující přístup k emigrantům, z nichž mnozí Československu a později České republice v popřevratovém období nabízeli svou pomoc bez větších nároků na odměnu (Nešpor 2002a: 57-59, 75-77).

V souvislosti se zájmem českých badatelů proniknout do "velkého světa" mezinárodních výzkumných projektů a vůbec do prostředí světové antropologie, stejně jako vzhledem ke katastrofálnímu stavu post-Robkovského národopisu, nakonec zhruba v polovině 90. let začali být emigranti "bráni na milost" a bylo jim umožněno jisté začlenění do české vědecké obce (podrobněji viz Nešpor 2004). Její základní metodickou orientaci však - s výjimkou diplomových prací, jež však na institucionální zaštitění oboru z pochopitelných důvodů prozatím neměly dopad - ovlivňovat nemohli. Teoretické a metodické zázemí českého antropologického diskurzu v 90. letech nastínil především F. Vrhel, který na jednu stranu odmítl znovuoživenou nerealistickou představu J. Wolfa o "integrální antropologii" (viz např. Wolf 1971), zároveň však "sociální antropologie se mu zdála cizí a neuskutečnitelná již z důvodů absence kvalifikovaného personálu a finančních nákladů na terénní výzkum" (Skalník 2002: 104). Diskurzivní zlom však nenastal.

Porevoluční transformace akademických ústavů a vysokoškolských kateder tak proběhla - což bylo po našem soudu do značné míry chybné - vskutku bezbolestně, spočívajíc hlavně v opuštění zprofanovaného označení "etnografie" ve prospěch moderněji znějící "etnologie", aniž došlo k zásadnějším změnám ať teoreticko-metodické, ať personální povahy. Rostl však zájem studentů a v neposlední řadě i části vědců a pedagogů (nezřídka nedávných absolventů doktorských studijních programů v zahraničí - I. T. Budil, P. Lozoviuk, J. Skupnik) o větší přiblížení české etnologie západní antropologické tradici, respektive určitým jejím konkrétním školám. Zmínit tu lze přinejmenším obnovené snahy J. Wolfa (1971), V. Soukupa (1992) ale i další. Ve druhé polovině 90. let jsme se tak stali svědky masivního vstupu kulturní/sociální antropologie - respektive toho, co se za ni někdy vydává - do českého vědeckého prostředí. Nově vznikající katedry regionálních i již etablovaných univerzit, stejně

jako další vědecká pracoviště se tak začaly alespoň v teorii téměř bezvýhradně hlásit k západnímu pojetí tohoto vědního oboru, ačkoliv jeho skutečné naplňování je často rozporuplné a většina zmíněných pracovišť preferuje svébytný český eklekticismus. Tento eklekticismus spočívá v tom, zjednodušeně řečeno, že mnozí odborníci úctyhodných oborů a vědeckých kvalit na čas podlehli jakési antropologické "módní vlně" a heslo antropologizace napsali na "vývěsní štíty" své dosavadní práce, nebo se dokonce přímo označili za kulturní/sociální antropology. Po našem soudu ovšem namnoze chybně a zbytečně. Této módní vlně na jednu stranu podlehli teoreticky a metodicky dosud tápající etnografové, folkloristé, lingvisté a další badatelé, pro které se etiketa kulturní/sociální antropologie stala známku kvality a zároveň jedinou možností průniku k současným světovým diskusím. V tomto případě můžeme hovořit dokonce o svého druhu "ekonomizaci" disciplíny, nikoli v úzce monetaristickém smyslu, jako o snaze o uspokojení aktuální společenské poptávky, neboť o etnografické "zboží" již "kupující" (stát, resortní ministerstva, Akademie věd, univerzity, vědecká obec jako celek, zainteresovaná veřejnost) přestali jevit zájem. Tato "ekonomizace" však vedla k jistému omylu, ne-li podvodu, kdy totiž jsou pod "značkou" antropologie distribuovány odlišné vědecké disciplíny, jejich paradigmata a výzkumné metody, což platí v první řadě o tradičním národopisu a slavistice. O jejich distinktivnosti vzhledem ke kulturní/sociální antropologii přitom pojednáme níže; aby však nedošlo k nedorozumění, chceme na tomto místě zdůraznit tolik, že jakkoli nepovažujeme zmíněné falešné substituenty kulturní/sociální antropologie za její ekvivalenty, neznamená to samozřejmě jejich nižší vědecký význam, natož jejich diskvalifikaci coby svébytných vědních oborů. Opak je pravdou a je-li tento příspěvek veden snahou o jisté "očistění" kulturní/sociální antropologie od jejích nepatřičných interdiskurzivních "nánosů", pak by tato snaha měla být vnímána pozitivně také národopisci, slavisty a dalšími badateli, neboť zajisté platí, že k řádnému rozvoji těchto disciplín může docházet pouze pod jejich "pravým jménem", nikoli pod "hlavičkou" teoreticky a metodicky tak odlišného oboru jako je antropologie.

Aktuální boom zájmu o kulturní/sociální antropologii však bohužel přilákal ještě jinou skupinu "vědeckých pracovníků", v jejichž případě je přijetí antropologického označení nikoli omylem či dočasným podlehnutím určité módní vlně, ale vědomou mystifikací a falší. Jedná se vpravdě o programové zneužití toho, že kulturní/sociální antropologie je u naší odborné i laické veřejnosti dosud jen prázdným pojmem, kterým lze zaštitit prakticky cokoli, aniž by hrozilo nebezpečí "prozrazení". A právě z tohoto důvodu se pod zdánlivě širokými "křídly" oboru neváhají skrývat lidé s akademickou minulostí, avšak bez aktuálních vědeckých výsledků, badatelé kteří by ve svých mateřských oborech podlehli konkurenci. Důsledkem ovšem může být poškození "dobrého jména" tohoto oboru na mnoho let - a právě toto nebezpečí, které pocítujeme jako velmi aktuální, nás vedlo k sepsání právě čtených řádků. Stejně jako snaha o hlubší porozumění tomu, co kulturní/sociální antropologie skutečně je, respektive co by být měla, a naopak co není, co by být neměla a o co se sama nemá snažit. Uvažovali-li totiž Holý se Stuchlíkem (1964: 233), že etnografická teorie je toliko systematickým a zobecňujícím shrnutím toho, "co [etnografie] ve své převážné většině 'skutečně dělá' a snaží se pro to najít teoretické zdůvodnění", pak to bylo možné především díky podstatně stabilnější odborné tradici dané disciplíny v dané době.

Uveďme příklad: Je dost dobře možné, že poctivě pracující popelář má velmi podstatné znalosti o tom, jakým způsobem většina lidí (dodejme: v daném místě a v dané době, což samo o sobě může být významným systematickým ovlivněním, stejně jako skutečnost, že řada lidí služeb popelářů nevyužívá, nebo odpad různým způsobem třídí) zachází se

zkonsumovaným/nepotřebným zbožím a potažmo do určité míry i o tom, jakým způsobem tito lidé žijí. Tato znalost bez předchozího teoretického studia nebo jeho ekvivalentu, však z tohoto popeláře nedělá ani badatele v oblasti tzv. garbage archeology, natož pak sociologa nebo antropologa. Dělá z něj pouze popeláře se zájmem o svou práci (byť tento zájem někdy může vést k teoretickému studiu) a bylo by nepřipadné, nazývali-li bychom popeláře antropologem jen proto, že ví o existenci americké garbage archeology, patřící do vědy zvané kulturní antropologie. Právě takovými "popeláři" se nám totiž zdají kolegové z příbuzných oborů, kteří přijímají "nálepku" kulturní/sociální antropologie, aniž by podstatněji znali její obsah, a co hůře - zanedbávají proto svou vlastní práci.

Nyní však již věnujme pozornost tomu, co kulturní/sociální antropologie není, respektive o co by se v českém prostředí neměla snažit, abychom v následujícím oddíle věnovali pozornost jejímu pozitivnímu vymezení. Ukážeme přitom, že náš příklad se zvědavým popelářem rozhodně nebyl samoučelným.

Co není antropologie: kulturní/sociální antropologie ve vztahu k příbuzným disciplínám

Je obecně známou skutečností, že kulturní/sociální antropologie jakožto svébytná vědní disciplína dlouho existovala pouze v anglosaském světě, zatímco kontinentální Evropa dávala přednost popisné etnografii/Volkskunde (Německo a oblasti pod jeho vlivem, včetně Československa) anebo strukturalisticky pojaté etnologii, silně navazující na domácí sociologickou tradici (Francie). "Antropologií" byla v kontinentální Evropě míněna především antropologie fyzická, tedy srovnávací studium osteologického materiálu a dalších biologických prvků v souvislosti s fungováním zdravého člověka (narozdíl od medicíny, primárně zaměřené na restituci tohoto stavu). Teprve nepominutelné výsledky, k nimž především americká kulturní antropologie došla (zatímco američtí badatelé dávají z historických důvodů přednost označení svého oboru jakožto "kulturní antropologie", vždy vlivná britská škola se nazývá "antropologií sociální"; v českém prostředí dnes zdomácněl jakýsi kompromis mezi oběma pojetími, který dodržujeme i v tomto článku), a v neposlední řadě také díky nezpochybnitelné americké kulturní a vědecké hegemonii v poválečném období, vedly k tomu, že Evropa začala nejpozději od konce 60. let 20. století výrazněji přijímat kulturní/sociální antropologii. Mladí badatelé, nespokojení s tradicionalistickým pojetím svých učitelů, sbírajících pozůstatky evropské hmotné kultury, se inspirovali u svých amerických kolegů (s nimiž je spojoval jak jistý více či méně latentní marxismus, tak odpor vůči Vietnamské válce a délka vlasů), čehož výsledkem byla konstituce většiny stávajících německých, skandinávských i dalších kateder kulturní/sociální antropologie vedle kateder národopisného charakteru (Kemper - Phinney 1977; o důležitosti institucionálního zabezpečení pro stav a budoucnost oboru Wallerstein et al. 1998: 77-82). Pokračováním uvedených tendencí potom většinou došlo k zániku druhých ve prospěch prvních, k antropologickému přeznačení diskutovaného vědního oboru.

Vznikala-li evropská antropologická pracoviště bez zásluhy tradičního národopisu a začasťe proti jeho vůli, neznamenalo to ovšem, že vznikala "na zelené louce". Něco takového by vzhledem k institucionalizovanému charakteru moderní vědy ostatně ani nebylo možné - vznikala důsledně jako jistá "revoluční" či alespoň reformní snaha v prostředí věd o člověku (Wissenschaften vom Menschen), přičemž zcela zásadní zdroj nacházela právě v kulturní/sociální antropologii americké a v jejích aktuálních koncepcích. Jednou z nich, dobově velmi vlivnou, byla konceptualizace J. M. Whitea (cit. in Budil 1995: 11-12). White přitom pouze teoreticky reflektoval stav běžný na amerických univerzitách (avšak nikoli v

Evropě), kdy historické podmínky vzniku kulturní antropologie jakožto oboru do něj de facto bez větších teoreticko-metodických ambicí zahrnuly všechny ve "Starém světě" se vyskytující vědní obory, jejichž absence začala být v Americe náhle pociťována. Tak se součástí antropologie, ipso facto již tím, že to "umožňoval" název tohoto oboru, stala například archeologie či fyzická antropologie, prostě proto, že tyto obory ve Spojených státech a v Kanadě dosud nikdo jiný neinstitutizoval a že skladba tamního nativního obyvatelstva, respektive metodické uchopení jeho studia, něco takového bez větších problémů umožňovalo. Stejně tak tomu bylo v případě tzv. aplikované antropologie. Výzkum severoamerických Indiánů a Inuitů totiž málokdy byl zcela "nezištný", většinou byl naopak veden (respektive financován) vládním Úřadem pro indiánské záležitosti nebo podobnými institucemi, jejichž úkolem bylo nalézt vhodné formy vzájemného současného a budoucího soužití většinového a nativního obyvatelstva. Na těchto aplikovaných výzkumech přitom participovala naprostá většina amerických antropologů, v dobré víře že tím původním obyvatelům Ameriky alespoň trochu usnadní jejich aktuální trudný úděl. A tito badatelé se s nemenší angažovaností vrhli například i do studia a programového ovlivňování japonské společnosti v souvislosti s druhou světovou válkou a jejími důsledky (R. Benediktová, viz 1946), nebo později do programů pomoci pro země Třetího světa. Na tomto místě přitom můžeme ponechat stranou sporné výsledky těchto a podobných aktivit, stačí shrneme-li, že americká antropologie podle Whitea sestávala z (1) fyzické antropologie (včetně archeologie); (2) kulturní antropologie (tedy holistického pohledu na kulturu "z ptáčích perspektiv", zhruba v duchu konfiguracionismu); (3) sociální antropologie (studia sociálního uspořádání, zejména příbuzenských a dalších osobních vztahů uvnitř lokálně omezené skupiny) a (4) aplikované antropologie (ve výše uvedeném smyslu). V tomto "globálním" pojetí přišla kulturní/sociální antropologie do kontinentální Evropy a nakonec i do popřevratového Československa, což ovšem po našem soudu přineslo řadu výrazných teoretických a především metodických problémů. "Podobory", existující uvnitř americké kulturní antropologie, totiž v Evropě již dávno existovaly coby samostatné vědecké disciplíny.

Zatímco ve Spojených státech a v Kanadě se antropologové mohli a mnohdy i museli (vzhledem k nezbytnosti "aplikovaného" charakteru svých výzkumů, jímž často bylo podmiňováno jejich financování) zabývat také fyziologickými a biologickými odlišnostmi nativní populace (vzpomeňme jen sníženou biologickou schopnost indiánských populací odbourávat alkohol), v Evropě již dávno existovala zavedená tradice fyzické antropologie, respektive somatologie, přírodovědné či lékařské disciplíny, orientované v období před druhou světovou válkou převážně na fyziologické měření (a někdy jeho prostřednictvím vedoucí až k úvahám o eugenice a sociálním inženýrství). Vinou těchto svých konotací však byla tato disciplína po druhé světové válce do značné míry marginalizována, respektive omezena na oblast aplikovaného výzkumu v rámci soudního lékařství (především identifikace lidských ostatků). Jako taková začala ovšem být od 70. let nahrazována prudce se rozvíjející molekulární genetikou, jejíž výsledky byly podstatně přesnější, takže evropská fyzická antropologie buď zanikla, nebo živořila a živoří na okraji vědeckého zájmu. Zůstává sice nezbytnou průpravou v rámci lékařského a přírodovědného studia, avšak svůj zlatý věk již zřejmě prožila prostě proto, že zcela vyčerpala pole svého zájmu tak, jak jej dosud definovala. Lidské tělo bylo změřeno do posledního detailu a k vydaným antropologickým atlasům (člověka) již není, co dodat. Poněvadž však "tonoucí se i stébla chytá", zbývající fyzičtí antropologové našli útočiště právě v nově konstituované kulturní/sociální antropologii, již sice nemají co přinést, která je však (zatím) chrání před zánikem jejich vlastního oboru. A to je bohužel naprosto chybné. Naopak jako mnohem nosnější se ukazuje současná rekonceptualizace fyzické antropologie v antropologii biologickou, zdůrazňující styčné body

tohoto oboru s etologií a molekulární genetikou. Tím se však fyzická antropologie vrací na půdu přírodních věd, s nimiž sdílí shodnou metodiku i výzkumné pole (člověk je konceptualizován jako jeden z hominidů, jako předmět zájmu primatologie), a logicky opouští hájemství kulturní/sociální antropologie.

Podobně je tomu v případě archeologie, která stále zřetelněji začíná pocítovat nedostatky, respektive omezenost svého badatelského pole. Všechna pravěká, starověká i středověká archeologická naleziště jsou totiž v konečném čase prozkoumatelná (nebo budou ještě dříve zničena rozvojem naší civilizace; s tím souvisí i ústup části současných archeologů od používání "destruktivních" badatelských metod, aby byla tato naleziště zachována budoucím vědeckým generacím). Archeologický výzkum by se sice mohl orientovat kvantitativním směrem, avšak iluzornost a pramalou přesvědčivost takového postupu si uvědomují sami archeologové. A právě z tohoto důvodu směřují k rozšíření svého badatelského pole směrem k současnosti a tedy potenciálně k nekonečnému trvání vlastní disciplíny. Inspirovali se přitom již zmiňovanou "archeologií odpadků" (W. Rathje 1974), aby definovali předmět zájmu archeologie jakožto výzkum lidských artefaktů v "neživém" kontextu (Gould - Schiffer 1981; Matoušek 2000). Archeologie by v tomto pojetí měla zkoumat všechny lidské výtvořky, které jsou aktuálně ne-užívány, ať již dočasně nebo trvale. Ať již jde o odpadky, opuštěné domy, neužívané lesní cesty nebo například o zapomenutou peněženku v tramvaji. Jinak řečeno, jde o nové pojetí oboru ve smyslu jeho definice nikoli předmětem zájmu (vykopávky a další materiální pozůstatky dávných a zaniklých civilizací), nýbrž metodou.

Nutno podotknout, že tento "sebezáchovný" krok je přitom podstatně ocenitelnější, než svrchu uvedený. Neortodoxní archeologové, vydávající se Schifferovou cestou, totiž mají pro svůj zájem opodstatněné důvody, počínaje právě grandiózními výsledky Rathjeho "odpadkového" projektu - který ukázal (na základě množství vyhozených plechovek a lahví od alkoholických nápojů), že obyvatelé amerického "Middletownu" konzumují podstatně více alkoholických nápojů, než jsou ochotni připustit v rámci sociologických šetření. Avšak opravňuje to archeology k tak zásadní paradigmatické proměně vlastní disciplíny? Není daleko vhodnější, aby např. právě i uvedené skutečnosti zkoumali školení sociologové? Metoda garbage archeology je totiž v podstatě neortodoxní metodou kvalitativní sociologie, přičemž sociologii odpovídá i svým tématickým zaměřením. Po našem soudu neobstojí ani další argument "nové archeologie", její požadavek po zkoumání jednoho konkrétního jevu jedinou badatelskou metodou nezávisle na časovém průběhu (což se uplatňuje např. v případě užívání/neužívání komunikací, sídlišť apod.), neboť naprosto není zaručeno, že jde stále o týž jev. Jinak řečeno, jak neustále upozorňuje M. Weberem inspirovaná epistemologie kulturních věd (viz Horský 1999; Nešpor 2002b: 554-556), zatímco jevy přetrvávají, jejich významy (aktérské subjektivně zakoušené významy) se mohou proměňovat místně i časově. Jinak řečeno, a to je podle Webera a dalších badatelů skutečnou esencí sociálních věd, nejde primárně o studium artefaktů, nýbrž o to, co tyto artefakty znamenají pro každého jednotlivého člověka nebo pro společnost jako celek. A právě tuto otázku si archeologie z podstaty věci většinou neklade, což jí zřetelně diskvalifikuje jak z rámce společenských věd sensu stricto, tak z jakkoli široce pojaté kulturní/sociální antropologie. Ta se sice zajisté může inspirovat archeologickými metodami nebo může "novou archeologii" považovat za jeden ze zdrojů svých dat (viz například studium "tramských pozůstatků" pod severočeskými skalními převisy, vzniklé jako vedlejší produkt archeologického studia tamního neolitického osídlení (Svoboda et al. 1999)), nesmí však být na archeologii redukována a nesmí archeologům dovolit, aby se bez dalšího odborného vzdělání považovali za kulturní/sociální antropology.

Ještě složitější je situace v případě etnologie a dalších národopisných disciplín, neboť zde je "zmátení pojmů", vzniklé přeznačením tradiční etnografie na antropologii naprosto nejzřetelnější. Existující tradice etnografických výzkumů, ať již zaměřená na tradiční materiální kulturu, na folklorní jevy a jejich pronikání do soudobé umělecké tvorby (folklorismy), nebo na studium zahraničních Čechů a Slováků, abychom jmenovali alespoň některé z nejvýznamnějších výzkumných projektů, totiž sice metodicky do značné míry stagnovala, přesto však přinášela a přináší hojný pramenný materiál pro nejrozličnější muzea, skanzeny a podobné instituce. Jejím nejvlastnější aspektem, a to si uvědomili již Holý se Stuchlíkem (1964), je však zájem o minulost, o tradiční sociální formy, které v moderní společnosti nutně mizí. "Lid" a jeho kultura jako základní oborový předmět totiž v moderní společnosti ex definitione mizí, stejně jako se rozplynula obrozenecká (či později marxistická) ideologie, která tento subjekt protežovala. Ve druhé řadě je podstatou etnografie shromažďování pramenného materiálu, ať již materiální nebo duchovní povahy, jeho srovnávání a deskripce. Tyto úkoly přitom národopisné disciplíny zvládají dokonale, neměli bychom však po nich chtít, aby se pokoušely o širší interpretace shromážděného materiálu prostě proto, že v jejich rámci pro tento přístup neexistuje náležité teoretické zázemí. A pokud ano, nutně to vede k masivnímu jednostrannému zjednodušování, eo ipso k dezinterpretacím pramenného materiálu, anebo k bezbřehému a v mnoha případech bezradnému eklekticismu. Jinak řečeno, v rámci etnologie není relevantní holistický přístup (a ani jakékoli pokusy o něj), prostě proto, že etnologie je tomuto přístupu komplementární. "Vyvažuje" jej prostřednictvím materiálových sběrů, přičemž pramenně dokládá či vyvrací "velké teorie" o vývoji evropské společnosti, produkované historickou antropologií, historickou sociologií nebo filosofií dějin. V případě společenství mimoevropských, kde se z různých důvodů nesetkáváme s takovým množstvím materiálně fixovaných (nebo fixovatelných) pramenů, je pak etnologie zcela irrelevantní z toho důvodu, že vlastně "nemá co zkoumat", respektive nedostává se jí dostatečného množství komparativního materiálu. Jen zdánlivě odlišně je tomu v případě současných západních a dalších "vyspělých" kultur, kde je zase pramenného materiálu tolik, že musí být zpracováván prostřednictvím jiných, badatelsky relevantnějších metod (sociologie). Z těchto důvodů, byť se to zdá zdánlivě paradoxní, etnologie s kulturní/sociální antropologií naprosto nesouvisí a souviset nemůže (anebo může v poloze subdisciplíny, jak byl ostatně vztah těchto dvou oborů dříve chápán; Boas 1982: 621). Existence těchto vědních oborů je paralelní a musí být paralelní, mají-li se náležitě vyvíjet a to až do doby, než etnografie zanikne, protože již ztratí předmět svého zájmu (jak se to již do značné míry stalo v západní Evropě). Prodloužení její existence "přejmenováním" na kulturní/sociální antropologii je nutně jenom dočasné.

Podobně je tomu i v případě hraničních jazykovědných a uměnovědných oborů, zabývajících se sociálními aspekty příslušného předmětu (např. sociolingvistika, literární věda věnující se folklorním památkám apod.). Odborníci z těchto disciplín při své práci zajisté užívají antropologických teorií a metod, stejně jako pramenného materiálu získaného antropologií (nebo etnologií), avšak jejich vlastní interpretace vycházejí z konceptů a potřeb jejich vlastních oborů. Tak například sociolingvistické studium slangu se orientuje primárně na slang jakožto jazykový projev a stejně tak literární historikové zařazují kramářské písně do celku literární tvorby. Naopak antropologické studium daných předmětů by zdůraznilo sociální a kulturní aspekty vzniku slangu; stejně tak by tomu bylo i v případě analýz (polo)lidové písňové tvorby a zpěvnosti. Tím nemá být postavena hráz široké mezioborové spolupráci, právě naopak, nýbrž má být zdůrazněno, že i v tomto případě jde o sice mnohdy úzce propojené, avšak svým základem nutně mimoběžné disciplíny, které rozhodně nejsou součástí kulturní/sociální antropologie a vice versa. Signifikantním příkladem tohoto

nedorozumění ostatně může být starší konceptualizace z pera našeho předního sociolingvisty a afrikanisty (Zima 1978), ukazující neschopnost primárně lingvistického oboru akceptovat antropologické vymezení kultury. Zima (1978: 338). zde argumentuje, že zatímco "literární nebo folklórní text je projevem realizace jazykového systému a stejně i projevem realizace kultury. Naproti tomu jízdní řád nebo silniční předpisy lze dosti těžko považovat za formy realizace kultury, i když jazykovými texty jsou." Ukazuje se tedy, že filologické a uměnovědné disciplíny stále pracují v intencích konceptualizace "vysoké" kultury, byť si to třeba neuvědomují, zatímco antropologové se shodnou na tom, že kulturou rozumějí nikoli jen "kultivovanost", nýbrž celek lidského ne-biologického vztahování se k okolnímu prostředí. A právě proto nemohou být ani lingvisté, ani literární vědci, ani kunsthistorikové považováni za kulturní/sociální antropology, byť by pracovali na podobných problémech a jejich spolupráce s antropology by byla co nejužší. Naopak zase antropologové, ačkoli mohou přinášet řadu důležitých poznatků i podnětů těmto disciplínám, nemohou být označeni za jejich participanty.

Za představitele kulturní/sociální antropologie však nemůžeme považovat ani badatele v nejrůznějších "aplikovaných" disciplínách, ačkoli tomu tak v severní Americe z historických důvodů je. Máme na mysli především romistiku a sociální práci, prezentované pod hlavičkou aplikované antropologie či angažované sociologie, jmenujeme-li alespoň obory v současnosti v České republice nejdůležitější a slibně se rozvíjející. Jejich primárním zájmem je totiž určitý konkrétní předmět, ať již jde studium romské kultury ve vztahu k majoritní, anebo marginální a marginalizované sociální skupiny ve vztahu k majoritě, což jim zbraňuje v obecnějším multikulturním pohledu a v neposlední řadě ve vytvoření holistického paradigmatu. Snad ještě důležitější však je jejich sociálně angažovaný charakter, aktuální cíl spatřovaný ve tvorbě politických a sociálních reforem za účelem (alespoň částečné) integrace romské populace či dalších marginalizovaných sociálních skupin do stávajících společenských, ekonomických a právních struktur. Často to vede k tomu, že věda je zaměřována za "národní agitaci", uměle vytvářející romské etnikum, respektive národ (Jakoubek - Poduška 2003). Zatímco totiž romisté, vezmeme-li je ze příklad, usilují o bezkonfliktní vzájemné soužití dvou kulturně odlišných skupin (Romů a ne-Romů) uvnitř jediné společnosti, kulturní/sociální antropologické se naopak snaží o pochopení jejich vzájemné kulturní a sociální odlišnosti, jež vede právě k tomu, že k takovému soužití reálně nedochází. Respektive dochází ke vzniku hybridních kulturních útvarů na pomezí obou těchto kultur, de facto tedy kultury třetí, odlišné od obou předchozích (nebo dochází k totálnímu převrstvení jedné kultury kulturou majoritní). Ani "aplikované" disciplíny, ačkoli opět podotýkáme že dochází a vždy by mělo docházet k jejich velmi úzké spolupráci s kulturní/sociální antropologií, tedy nemůžeme považovat za její odnož či subdisciplínu.

Konečně nejsložitější je vzájemné postavení kulturní/sociální antropologie a sociologie, jehož institucionálním obrazem je již skutečnost, že obě disciplíny ve vyspělých zemích často bývají pěstovány na stejných katedrách a výzkumných ústavech. Zejména ve Velké Británii tyto disciplíny dokonce dlouhá léta koexistovaly v "personální unii" osob mnoha badatelů. Slovy G. P. Murdocka "sociální antropologie a sociologie nejsou dvěma odlišnými disciplínami" (1932: 200). Sociální antropologie byla (Radcliffem-Brownem) jednoduše označována za "srovnávací sociologii" a podobně i první profesor sociální antropologie (na univerzitě v Liverpoolu) označoval tuto disciplínu za odvětví sociologie zabývající se přírodními národy (Budil 2003:14); slovy L. Dumonta je to právě "sociální antropologie," která "umožňuje skutečnou srovnávací sociologii" (Dumont 1980: 214-215). Jejich vztah je tedy nepochybně velmi úzký, avšak dlužno se ptát, jaký je mezi nimi rozdíl? Holý se

Stuchlíkem (pro přesnost připomínáme, že sice hovořili o "etnografii", čtenář se nicméně neubrání dojmu, že chtěli hovořit - a jejich pozdější působení tuto tezi podporuje - o kulturní/sociální antropologii, což ovšem v dané době v Československu nebylo možné) tuto otázku řešili odkazem na známou dichotomii Gemeinschaft - Gesellschaft, kdy "předmětem etnografie podle našeho názoru je studium společenskokulturních systémů pospolitostí. Přitom je samozřejmě sociologie pro národopis pomocnou vědou při studiu společenské složky těchto systémů. Na druhé straně je ovšem etnografie pomocnou vědou pro sociologii, pokud tato jako komparativního materiálu nebo jako dat pro formování zákonitostí vývoje společnosti používá dokladů z 'oblastí' národopisu. Při studiu kulturní složky uvedených systémů pracuje etnografie bez pomoci sociologie." (Holý - Stuchlík 1964: 231). Toto rozlišení vedlo k představě primární etnografické orientace na pozůstatky archaických typů společností, zatímco sociologie se měla zabývat "komplexními" společenstvími moderními. Jinak řečeno, silně bylo ovlivněno dožívajícím implicitním evolucionismem.

Jeho hlavní nedostatek však tkvěl někde jinde, kulturní/sociální antropologie se totiž v následujícím období začala úspěšně věnovat také přesně vymezeným sociálním skupinám uvnitř moderních/komplexních společností, počínaje studiem handicapovaných až po analýzy sociálního a kulturního fungování zločineckých organizací. A právě o tuto složku je třeba epistemologické pojetí antropologie rozšířit, neboť se ukazuje, že i uvnitř "moderních" společností vznikají svébytné sociální útvary, jejichž vnější vazby jsou výrazně omezené ve prospěch vnitřních, tedy útvary pro jejichž studium je kulturní/sociální antropologie svou metodikou disponovaná.

Vymezení sociální/kulturní antropologie a sociologie se přitom mění, stejně jako tyto disciplíny a sociální realita sama. Antropologie bývala disciplínou, jejímž předmětem zájmu byly "cizí" kultury. Jak píše "zakladatel" americké kulturní antropologie, "the aim of anthropology has been largely to explain the phenomena observed among the tribes of foreign culture" (Boas 1982: 621; kurzíva -autoři). Tohoto vymezení se pak drží i někteří soudobí autoři, takže například pro Ivo T. Budila je "antropologie ... vědou o poznání 'těch druhých'" (Budil 1995: 10). Sociologie pak je vědou o "té naší" (západní?, euroamerické?) společnosti, navíc o společnosti moderní. Tak chápe sociologii např. i A. Giddens, pro kterého "sociologie je věda, jejímž předmětem jsou sociální instituce, jež byly uvedeny do života jednotlivými transformacemi minulých dvou až tří století" (cit. in Giddens 1998: 176; kurzíva - autoři). Ovšem poté, co vlna globalizace smetla z povrchu všechna intaktní společenství a antropologové se obrátili (v kulturním smyslu) "do vlastních řad", došlo i k posunu hranic a oblastí výzkumu obou disciplín.

Tématické vymezení sociologie a sociální antropologie tedy dnes, soudíme, spočívá v tom, že zatímco sociologie zkoumá (naší, moderní) "společnost" jako celek, antropologie zkoumá (vedle reliktních, pohrobků a mutací dřívějších "cizích kultur", jež zkoumá jako celky) její partikulární složky. Třebaže totiž sociologie také studuje marginální společenské útvary (a s tímto studiem začala mnohdy i dříve než kulturní/sociální antropologie), jejím primárním zájmem je prostřednictvím jejich výzkumu analyzovat moderní společnost jako celek. Proto zkoumá marginální sociální útvary jako části (tohoto) celku, zatímco kulturní/sociální antropologie je považuje za svébytné, kulturně autonomní útvary. Perspektiva sociologie a antropologie je tedy právě opačná, jakkoli to samozřejmě neznamená nemožnost vzájemné spolupráce obou disciplín, nýbrž naopak její fundamentální potřebu. "Společností" v tomto vymezení rozumíme pro většinu aktérů vědomou nejširší sociální skupinu, za jejíž členy se považují. Tedy například i národní stát v Evropě 19. století (kdy neexistovala obecně

rozšířená koncepce "všezahrnujícího humanismu"), nebo lidstvo jako celek v prostředí globální kultury přelomu 20. a 21. století. Právě tyto sociální útvary, jejich vývoj a vztahování se jednotlivých jejich "obyvatel" k nim a těchto útvarů vzájemně mezi sebou, jsou nejvlastnějším předmětem zájmu sociologie, zatímco všechny další společenské skupiny a jejich instituce jsou toliko předmětem odvozeným. Naopak kulturní/sociální antropologie studuje především ty sociální útvary, jejichž existenci jedinec - jejich člen - vnímá jako pro svou existenci nejdůležitější (nebo jedny z nejdůležitějších). Tedy například rodinu a klan u Austrálců, rodinu, občanské a zájmové spolky a sdružení, eventuelně třídu a národní stát v Evropě 19. století, nebo sociální síť a více či méně neformální skupiny, případně i rodinu v naší době. Naopak studium všech dalších sociálních útvarů je pro antropologii toliko podružným, byť nikoli nedůležitým zájmem.

V případě moderní společnosti zachováváme tedy v zásadě rozlišení Holého se Stuchlíkem, ovšem se "záměnou" etnografie za antropologii, což byl patrně i záměr původních autorů. Zachováváme je ovšem v původní Tönniesově intenci, tedy bez evolucionistického příděchu dichotomie Gemeinschaft/Gesellschaft, a rozumíme jim jako dvěma odlišným typům uspořádání humánních sociálních útvarů. Tím se však dostáváme k pozitivnímu vymezení kulturní/sociální antropologie jakožto oboru.

Co je antropologie: základní teoretická a metodická paradigmatata

Snaha o přesnou interdisciplinární denotaci, které jsme věnovali předcházející oddíl, je nepochybně snahou o vymezení "proti jiným", příbuzným disciplínám. Tato snaha však nesmí být vnímána negativně, jako svého druhu "boj" proti nim, nýbrž jako epistemologický nástroj, jehož prostřednictvím mohou být na jednu stranu kulturní/sociální antropologie a zároveň vědní disciplíny stojící v její těsné blízkosti lépe vymezeny teoreticky i metodicky za účelem jejich lepšího partikulárního vývoje i vzájemné spolupráce. Toto vymezení bylo nutné provést ještě dříve, než se budeme věnovat vlastnímu pozitivnímu popisu toho, čím je podle našeho názoru antropologie charakteristická a co naopak netvoří konstitutivní součást jiných vědních oborů. Byť tedy některá naše tvrzení mohla připadat angažovanému čtenáři zaujatá, aprioristická, máme je za nezbytně vyplývající z níže uvedené charakteristiky kulturní/sociální antropologie, přičemž se je vynasnažíme náležitě ospravedlnit. A tu je třeba zdůraznit především, jak jsme naznačili výše, že budeme hovořit zejména o metodách, nikoli o předmětu studia, neboť ten je do značné míry místně i časově proměnlivý. Kulturní/sociální antropologie je na obecné rovině vymezena čtyřmi základními rysy.

V první řadě je to stacionární terénní výzkum. Vždy to znamená dlouhodobý pobyt badatele uvnitř zkoumané skupiny, za samozřejmé se přitom považuje zvládnutí jazyka skupiny, ať již jde o cizí jazyk, dialekt nebo slang vlastního jazyka. Co se délky pobytu týče, měří se na měsíce, přičemž za ideální se považuje pobyt v délce alespoň jednoho roku, umožňující výzkumníkovi sledování celého ročního cyklu a aktivit (ekonomických, obřadních ad.) na něj vázaných. Dominantní metodou přitom je přímé či zúčastněné pozorování, kdy se badatel podílí na činnostech zkoumané skupiny, byť se proto nestává jejím členem. Uvedený termín "zúčastněné pozorování" je v bývalých postkomunistických zemích velice populární, nicméně velice často je bohužel užíván chybně. Důvodem nedorozumění je patrně skutečnost, že mnozí badatelé si jeho význam odvodili ze slov, tvořících jeho složky. Jedná se však o termín, který je víceméně jasně definován. Označuje se jím výzkumná metoda, při které "výzkumník žije delší dobu (několik týdnů i měsíců) v dané komunitě" (Vodáková 1996: 823). Užívání termínu "zúčastněné pozorování" pro krátkodobé pobyty, stejně jako pro dlouhodobý

"distanční" výzkum, kdy je výzkumník pouhým návštěvníkem, či pro zkoumání založené na dotazníkovém šetření, je z uvedených důvodů nelegitimní, bez ohledu na to, zda je takto zneužíváno programově anebo z nevědomosti.

Tato metodologická premisa přitom kulturní/sociální antropologii odlišuje nejen od všech striktně akademických, teoretických disciplín, ale také od oborů užívajících (ať již výhradně či přednostně) odlišných výzkumných metod, takže "i když metodou zúčastněného pozorování získávají dnes své údaje i někteří sociologové, pro antropology zůstává dlouhodobý terénní výzkum prováděný touto metodou základním kritériem příslušnosti k „cechu“ (Holý 1994: 12). Stacionární terénní výzkum, stejně jako zúčastněné pozorování jsou však metodami sběru dat, nikoli metodami jejich interpretace, jako k tomu dochází v řadě etnografických studií.

Druhým principem antropologie je holistické chápání studované skutečnosti, některými antropology považované dokonce za rys konstitutivní, takže neváhají říci, že "jediným závazkem, k němuž se antropologové hlásí bez ohledu na specializaci, je holistický přístup. Termínem holistický se rozumí přístup k systému jako celku než jen k některým jeho částem." (Salzmann 1996: 11) Předpokladem je, aby zkoumaný sociální útvar měl holistický charakter, byl kulturou či subkulturou ve smyslu systému, respektive subsystému společnosti nebo jiných společensky organizovaných útvarů, vyznačující se svébytným souborem hodnot, jazykem nebo jeho formou, "životním stylem" atd. Pro jeho členy musí být typické, že z velké většiny zastávají jediný symbolický výklad světa, jsou stoupenci jediného symbolického univerza (Berger - Luckmann 1999), zatímco jejich "okolí" svůj svět a život v něm implicitně či explicitně konceptualizuje odlišným způsobem. Popsanou sociokulturní autonomii přitom mohou vykazovat skupiny tak rozdílné, jako například kmen Kwakiutlů v Britské Kolumbii, obyvatelé izraelského kibucu nebo hokejoví fanoušci HC Sparta Praha. Jak uvedeno, znamená holistický přístup zřetel spíše k celku, než k jeho jednotlivým částem a předpoklad, že celek je více než pouhý součet jeho jednotlivých částí. Antropolog tedy chápe kulturu jako systém a to systém integrovaný, snaží se postihnout celkovou kulturní konfiguraci, popsat zvolený útvar jako strukturovaný a hierarchizovaný celek, nikoli jako soubor jednotlivin. Jednotlivé složky kultury jsou přitom vzájemně propojeny, přičemž význam jednotlivého prvku je v kulturním systému dán právě jeho vztahy k prvkům ostatním (byť nikoli nezbytně pouze jimi). Z tohoto důvodu je legitimita tradiční etnografií prováděných komparativních výzkumů jednotlivých prvků či institucí (ba i jednotlivých institučních sfér) bez zřetele ke skutečnosti, že jejich význam a "hodnota" je kontextuální, do značné míry problematická.

Základní jednotkou antropologického výzkumu je tedy celková kulturní soustava, nikoli jednotlivá instituce či instituční řád (Benedictová 1999: 184). Jinak řečeno, kulturní/sociální antropologie usiluje o systémovou analýzu sociokulturních formací.

Třetí důležitou charakteristikou kulturní/sociální antropologie je snaha o interdisciplinární přístup, využití všech dostupných metod a výkladových paradigmat příbuzných disciplín s cílem komplexního, systémového popisu. Právě a pouze v tomto smyslu dochází k prolínání kulturní/sociální antropologie a jí příbuzných disciplín, z nichž některé byly charakterizovány výše. Stejně tak antropologie může a vpravdě musí používat výkladové kategorie například právní vědy, aniž by se jí proto stala (viz např. Pospíšil 1997), nebo třeba historicky i systematicky pojaté filosofie, aniž by proto existovala "filozofická antropologie" (byť si to kupříkladu Sokol (2000) myslí; k tomu srov. Maielo 2000). Její existence by totiž předpokládala fundamentální neměnnost všelidských (= antropologických) kategorií, jež sama

je teoretickým konstruktem, nikoli empirickou realitou, neboť v té tyto kategorie (včetně těch "nejzákladnějších", typu existenciálního uchopení lidského zániku, smrti, stejně jako samotné definice "člověka" a "lidství") samozřejmě nabývají zcela odlišných kulturních významů vzhledem k celku dané kultury, k jejímu symbolickému univerzu. Tím nechceme zpochybnit filozoficky kladenou otázku existence kulturních univerzálií (jak byla konceptualizována např. M. Schelerem, E. Cassirerem, A. Gehlenem ad.), v níž jde o tematizaci a konceptualizaci člověka v jeho všelidských dimenzích. Ta však ipso facto náleží do hájemství filosofie a nikoli antropologie.

Zkušenost přitom ukázala nemožnost zdárného provedení takto chápaného široce interdisciplinárního výzkumu jedním badatelem, jako ideální se proto v kulturní/sociální antropologii ukázala týmová práce a velmi úzká spolupráce antropologů s badateli z dalších společenskovědních disciplín (jejímž negativním rysem ovšem je pro někoho bolestivé teoreticko-metodické vzájemné rozhraničení, které jsme provedli v předcházejícím oddíle, stejně jako skutečnost, že každý vědní obor má svůj vlastní pojmový aparát, který je obvykle nesrozumitelný badatelům jiných oborů, neboť shodná slova mají jakožto pojmy odlišné definice). Předpokladem týmového výzkumu je chápat všechny specifické předměty zájmu ostatních disciplín (jazyk, umění) jako deriváty či aspekty kulturního/sociálního systému a jeho struktury; systému který pak tvoří referenční rámec výzkumu. Jedině tak je totiž možné zajistit, aby se týmový výzkum nerozpadl do tříště vzájemně nesouvisejících analýz a interdisciplinarita se nezvrhla v pouhou mnohost různých oborů bez vzájemných vazeb, přičemž by jednotlivé disciplíny (a jejich výsledky) stály jen nahloučeny vedle sebe.

Konečně je nezbytné důsledné rozlišování emického a etického přístupu. "Emická" analýza přitom znamená rozumění kultuře sub speciae aktéra, v ideálním případě užívání aktérských kategorií při popisu, zatímco "etickou" analýzou se rozumí studium očima vnějšího pozorovatele, (většinou) za využití vědecké terminologie a předem připravených teoretických schémat. V kulturní/sociální antropologii se přitom projevuje jistá tendence upřednostňovat emický přístup a ztotožňovat antropologii právě jen s emickou analýzou, vycházející z předpokladu, že "antropologie je studiem kultury z hlediska jejích nositelů snahou po dosažení poznání z hlediska „domorodce“" (Holý 1994: 11). Tato tendence nás vedla k některým výše uvedeným úvahám (především o vzájemném vztahu antropologie a sociologie), důležité však je především ono rozlišování, badatelská poctivost v tom smyslu, že vlastní interpretace kultury nikdy nesmí být prezentována jako popis z pozice nositelů. Zejména je třeba mít neustále na paměti, že jak emická, tak etická perspektiva jsou badatelskými konstrukcemi. Důsledný emický přístup totiž ipso facto není možný. Vymezili-li jsme kulturní/sociální antropologii těmito čtyřmi charakteristikami, neznamená to, že jednotlivě nejsou sdíleny také dalšími vědeckými disciplínami. Terénní výzkum provozují třeba archeologové, o holistické chápání symbolických výkladů skutečnosti se pokoušejí filozofové nebo teologové, sociální systémy studuje sociologie atd. Ani jeden z těchto přístupů, jakkoli o sobě správných a platných, totiž nelze označit z metodicky fundamentálně distinktivní pro kulturní/sociální antropologii. Pouze antropologie však leží na jejich průsečíku a je jím definována.

K charakteru kulturní/sociální antropologie dále nezbytně patří teoretická pluralita výkladových schémat, multiparadigmatičnost v Kuhnově smyslu (Kuhn 1997). Tento fakt považujeme za její přednost a výhodu, byť této multiparadigmatičnosti bylo často špatně rozuměno. Zvenčí se jevila jako chaos, který antropologii podle modelu monoparadigmatických exaktních věd diskvalifikoval coby vědu, zevnitř byla chápána jako

bratrovražedný konkurenční boj různých interpretačních škol. Vztahem jednotlivých výkladových schémat v rámci antropologie však není protikladnost, nýbrž komplementarita. Konkrétní sociální skupinu může popisovat například strukturální funkcionalista nebo kulturní materialista, jejich analýzy se přitom nevylučují, naopak se vzájemně doplňují a obohacují. Každá výkladová matice totiž popisuje jen určitý výsek skutečnosti (debata o tom, zda se jedná o odlišné perspektivy vzhledem k téže skutečnosti, anebo zda každá interpretace ustavuje svoji vlastní odlišnou "realitu", není v daném ohledu podstatná), nutně je redukcionistická a proto je volání po monoparadigmatičnosti umíráčkem vědeckého charakteru kulturní/sociální antropologie. Zároveň však platí, že jako každá věda je i antropologie definována racionální argumentací na základě principu kauzality (její zjištění tedy musí být falzifikovatelná v intencích epistemologie K. R. Poppera). Výsledky antropologických analýz, stejně jako jakýchkoli jiných vědeckých výstupů, musí být validní i reliabilní, musí ostatním badatelům umožňovat rozvíjet a korigovat učiněné závěry. Právě tím se kulturní/sociální antropologie odlišuje od jiných odborných diskurzů, nárokuje svým výkladům nejen holistickou povahu (při zachování toliko dočasné platnosti těchto výkladů), nýbrž také povahu absolutní. Jde především o (jakoukoli) filosofii a teologii, jež právě z tohoto důvodu již pro Kanta přestaly být "vědami" v moderním smyslu tohoto pojmu, aniž by však proto ztratily nejen nárok na samostatnou existenci, ale ani své institucionální zaštitění. Podobně konstituce kulturní/sociální antropologie nechce žádné jiné vědě či jejím představitelům brát jejich "místo na slunci", nýbrž se toliko hlásí o své vlastní, odlišné, a zároveň dbá na to, aby její hájemství nebylo jinými narušováno ať již z neznalosti, nebo ze zlé vůle.

Na tomto místě bychom však rádi udělali alespoň krátkou odbočku. Stejně jako se nám jevílo potřebné a v českém prostředí mimořádně důležité negativně vymezit kulturní/sociální antropologii od vědních oborů, které se považují nebo jsou považovány za její složky či substituenty, stejně tak chceme zdůraznit prozatím u nás nepříliš zjevný antropologický charakter "nejbližšího příbuzného" kulturní/sociální antropologie. Máme na mysli antropologii historickou, jejíž některé koncepty a někteří představitelé s naší disciplínou souvisejí vskutku niterně, byť tato souvislost není vždy zcela absolutní. Tato dichotomie přitom spočívá v odlišném metodickém pojetí historické antropologie; zatímco totiž J. Horský, který tento obor do českého prostředí zřejmě uvedl (Horský 1996: 93), je chápe ve vymezení německých badatelů 80. a 90. let (srov. např. van Dülmen 2002), řada dalších autorů dává přednost staršímu pojetí E. P. Thompsona (1963), jehož příznivce nalézáme nanejvýš mezi kulturními/sociálními antropology (Budil 2001).

Je to ještě antropologie: dějiny mentalit, historická antropologie, kulturní dějiny

V průběhu 20. století došlo ke dvěma závažným vlnám sociologizace a do určité míry zároveň i antropologizace historie, která se tak vymanila z tradičního "událostního" dějepisu, popisujícího především politické a další institucionální změny ve prospěch historie interpretativní, šířeji se zabývající obecnými kulturními procesy (Iggers 2002: 41-44, 51-63). K první této "revoltě" vůči tradičnímu dějepisectví rankeovského typu došlo na samém počátku století, přičemž za jejího hlavního představitele můžeme považovat Maxe Webera. Weber se ovšem svou ideálně typickou metodou, vědomou snahou dobrat se subjektivně vnímaného smyslu sociálního jednání a především svým důrazem na individualitu každého dějinného procesu (Nešpor 2002a: 554-546) explicitně vymezil proti K. Marxovi a nověji K. Lamprechtovi a dalším sociologizujícím historikům, kteří se snažili v dějinách nalézat neměnné a tudíž predikovatelné sociokulturní vývojové procesy. Právě tím se Weber - a spolu

s ním nepříliš četná skupina jeho následovníků z řad německé historické obce, jíž se dostalo širšího ohlasu až mnohem později - dostal do značné blízkosti pozdější sociálně/kulturně antropologické snahy o emický popis, jakkoli především C. Geertz v tomto ohledu Weberovo dílo nevědomky značně dezinterpretoval (ibid.: 561). Druhá vlna sociologizace evropské historiografie byla, alespoň pro samotné dějepisectví, podstatně masovější; došlo k ní vystoupením francouzské školy Annales, která se nejpozději od 40. let výrazně snažila o přiblížení historiografie nomotetickým společenským vědám, především právě sociologii. V této sociologizaci historie přitom měly stejný význam jak kvantitativní přístupy, především uplatnění kvantitativních analýz pramenného materiálu pro potřeby hospodářských a sociálních dějin a historické demografie, tak i přístupy kvalitativní (Iggers 2002: 57-62). Tedy dějiny mentalit, metodicky velmi blízké tradici kulturní/sociální antropologie, počínaje dávnými Lévy-Bruhlovými úvahami o odlišnosti myšlení "primitivního" a "moderního" člověka až po tehdy módní etnologii C. Lévi-Strausse. Podle klasické definice byly za "mentality" považovány pro aktéry nevědomé sociálně sdílené myšlenkové struktury jednání, zřetelně upomínající na kolektivní reprezentace Durkheimovské sociologie. "Mentalita" byla tím, abychom použili příměru J. Le Goffa, co spojovalo Caesara s posledním vojákem jeho legie, svatého Ludvíka s jeho rolníky a Kryštofa Kolumba s jeho vzbouřenými námořníky. Právě proto konstrukce mentalit podle střední generace školy Annales, v teoreticky nereflektované rovině však v této škole přítomná od jejího počátku, umožňovala studium historických skutečností jejich vnitřním porozuměním - a právě to, stejně jako holistický nárok vznesený zmíněnými historiky, vedlo k jejich fundamentální blízkosti kulturním/sociálním antropologům. Tuto skutečnost v 60. letech radikálně zformuloval E. Evans-Pritchard slovy, že "historie musí volit mezi sociální antropologií a nebytím" (cit. in Budil 2001: 13).

V téže době se nicméně v kulturní/sociální antropologii objevily nové myšlenkové směry, alespoň částečně akcentující historicitu zkoumaných skutečností - symbolická antropologie C. Geertze a M. Douglasové. Jejich geneze, alespoň na americké půdě, přitom byla poměrně paradoxní, neboť Geertz alespoň zpočátku výrazně stavěl - stejně jako strukturalisté - na analogickém studiu kultury a jazyka, tedy na lingvistických základech, jež mnohdy byly ex definitione zkoumány v synchronní optice. Navíc ani Geertzovo holistické pojetí kultury, její vymezení jako integrovaného systému (srov. Nešpor 2002a: 557), příliš nepřispívalo k rozpoznání individuality historických jevů. Na druhou stranu díky svrchu uvedené dějzpytné konvergenci k sociologii a ipso facto k metodicky příbuzným směrům kulturní/sociální antropologie, se samozřejmě neobešlo bez hlubších příčin v samotném děle amerických symbolických antropologů. Zůstaneme-li u Geertze, jeho zájem o symboly a významy sdílené v sociálních interakcích vedl mimo jiné i k úvahám o genezi a postupném vývoji těchto prvků, jinak řečeno k postulaci historicity i v případě archaických mimoevropských společností a především v případě, kdy šlo o společnosti kulturně vyspělé (Maghreb). Odtud byl již jen krůček k přísně diachronnímu studiu, které na stejném materiálu etabloval především britský antropolog českého původu E. Gellner, jehož známá koncepce "kyvadlového" vývoje muslimské společnosti (1995), stejně jako jeho zájem o genezi evropských nacionalistických hnutí a ipso facto evropských národů v 19. století se stala z tohoto hlediska paradigmatickou. Podobně tomu bylo i v případě další britské antropoložky M. Douglasové, patrně nejvýznamnější představitelky symbolické antropologie na Britských ostrovech, která se pokusila o antropologický výklad sociokulturních zdrojů evropských čarodějnických procesů.

Antropologizace historie v 60. letech 20. století tak vedla ustavení historické antropologie jakožto svébytného metodického přístupu, tvořícího alternativu tradičním událostním

dějinám. E. P. Thompson, vůdčí představitel této interdiskurzivní proměny, přitom ve svých výkladech přešel od marxismu k uznání rovnocennosti (objektivních) sociálních struktur a jejich (subjektivního, nicméně kulturně podmíněného) zakoušení (1963). Nebyly to již dějiny formálních organizací, států, národů, náboženských skupin, nýbrž především dějiny toho, jak tyto organizace a další instituce byly svými participanty vnímány. Mezi nově se konstituujícími antropologií historickou a antropologií kulturní/sociální tak zůstal jediný rozdíl, spočívající v odlišných badatelských polích; zatímco historičtí antropologové dávali přednost metodicky nové reinterpretaci (především) evropských dějin a obraceli se proto k neortodoxním pramenným zdrojům minulosti (včetně oral history a analýzy tzv. ego-dokumentů), kulturní/sociální antropologové sice uznali smysluplnost rozborů písemně fixovaných pramenů - kterou např. strukturalismus vášnivě popíral - majoritním polem jejich zájmu nicméně zůstaly mimoevropské kultury či marginální skupiny uvnitř současné evropské společnosti. Badatelský přístup historické antropologie, vzhledem k jejímu "historickému" omezení na dochované prameny, směřující především ke studiu období raného a nejnověji také k dějinám 19. a 20. století, se přitom přednostně uplatnil při studiu určitých konkrétních témat, dosavadním dějepisectvím začasté opomíjených či marginalizovaných, a zároveň zřetelně umožňujících jistá mezikulturní srovnání, inspirovaná především dílem C. Geertze a M. Sahlinse. Mezi těmito tématy dominoval zájem o lidovou zbožnost včetně jejího vztahu k "oficiální" religiozitě, o prožívání demografických jevů (postoje k životu a ke smrti, rites de passage, jednotlivých fází životního cyklu), zakoušení sociální autority a v neposlední řadě o mezipohlavní a genderové vztahy, až po prožívání tělesnosti a sexuality (cf. Dülmen 2002).

Tato témata zůstala historické antropologii blízká i v posledních dvou dekadách 20. století, kdy však zároveň došlo k významnému metodickému posunu této disciplíny, do značné míry ji naopak kulturní/sociální antropologii vzdalujícímu. Došlo totiž v vystoupení italské "mikrohistorie" (C. Ginzburg, C. Poni, F. Venturi), oprávněně kritizující dosavadní "makrohistorické" přístupy jak klasického dějepisectví tak i školy Annales a právě zrozené historické antropologie pro jejich holismus. Venturi si uvědomil, že tak velké celky jako postulované "mentality" ipso facto ztrácejí potřebnou výkladovou dynamiku vzhledem k pramennému materiálu (1970; cf. Ginzburg 2000: 11-22), jsou snad oprávněné v případě jeho absence nebo nedostatku (předmět zájmu kulturní/sociální antropologie), avšak nikoli pro výklad v archivech bohatě zastoupených událostí evropského raného novověku. Jinak řečeno, "novou historii" je třeba začít skutečně znovu, nikoli postulací nevědomých mentálních struktur s holistickou platností, nýbrž u jednotlivých pramenně doložitelných dějinných aktérů studiím jejich konkrétního sociálního jednání. Výrazem tohoto nového paradigmatu se stala především díla C. Ginzburga (2000; 2002).

Nová německá historická antropologie 80. a 90. let, která se zrodila přímo z těchto mediteránních podnětů, představovaná R. van Dülmenem, J. Kockou, A. Lüdtkem, H. Medickem a dalšími, se tedy vrátila k "záchraně" historické individuality, respektive pluralitní existence odlišných jedinců v ipso facto heterogenních dějinách, přičemž zároveň využila v Německu dosud živé prostřednictví Geertzovské symbolické antropologie. Jejím očima byl znovuobjeven E. P. Thompson jako předchůdce historické antropologie tohoto nového typu (Dülmen 1993: 272; cf. Thompson 1963: 12), jako prvním patrně H. Medickem (1987). Historická antropologie se od C. Geertze, respektive jeho prostřednictvím od M. Webera, poučila, že jejím hlavním cílem by mělo být zkoumání "emického" přístupu ke kulturním statkům. Tedy toho, jak je vnímají sami aktéři, aniž by toto vnímání bylo "infikováno" badatelskými interpretacemi. Jednou z cest, jak se přitom dobového prožívání dobrat, cestou již se vydal např. R. van Dülmen (1993: 105), se přitom stala analýza výskytu a sociálních

funkcí užívaných pojmů ve vztahu k symbolickým univerzům, jejichž užívání dokumentují. V teoretické rovině tento posun historického zájmu, pro vzájemnou dichotomizaci obou typů historické antropologie paradigmatický, zachytil A. Burguiere, rozlišující dva typy historicky významných (a historiky zkoumaných) jevů. Zatímco tradice dějin mentalit pracovala s "jevy označujícími", s těmi jež významným způsobem charakterizují danou kulturu, aniž si jich byla sama vědoma, historická antropologie 80. a 90. let se stále zřetelněji obracela k "jevům označovaným", tedy k těm, jež byly danou kulturou vědomě prožívány" (cf. Horský 1999: 10). "Jevy označované" jsou přitom samozřejmě emickými definicemi, po kterých pátrala Geertzovská symbolická antropologie, takže fundamentální blízkost historické antropologie antropologii kulturní/sociální, respektive některým jejím směrům, samozřejmě trvala. Avšak ani po metodické stránce nešlo o blízkost zcela absolutní, neboť Geertzem a vlastně všemi kulturními/sociálními antropology vznášený důraz na "všeobjímající", holistický charakter jejich teorií a hypotéz byl v historické antropologii inspirované mikrohistorií příkře odmítán. V tomto zásadním epistemologickém důrazu jde vpravdě o disciplíny po metodické stránce antipodické.

Přestože se však mikrohistorie a "nová" historická antropologie snaží tvrdit opak, v jejich argumentacích je přinejmenším implicitně odkazováno na "makro-rovinu", na dějinné procesy a struktury překračující myšlení a jednání studovaného jedince či malé sociální skupiny. Jinak by se totiž dějiny "rozpadly" na malé každodenní činy nemnoha pramenně dokumentovatelných aktérů, jež by postrádaly schopnost být jednotně vykládány, přičemž ipso facto by "přestala existovat" kultura jako taková, sociální interakce na základě společně sdílené schopnosti rozumět. Ve skutečnosti je totiž zřejmé, že každý aktér, ať historický nebo kulturně nám vzdálený, jedná do značné míry a snad především pod vlivem sociálně sdílených symbolů a symbolických univerz, jinak řečeno, "mentalit" či kulturních vzorců, v tomto případě však již nikoli zcela nevědomých. A byť se k nim nemůžeme dobrat než ideálně typickou konstrukcí, neznamená to, že bychom na jejich studium měli rezignovat. Právě to se stalo krédem francouzské kulturní historie druhé poloviny 90. let, za jejíhož architekta lze považovat především R. Chartiera (2001), navazující jak na "starou" historickou antropologii, tak na historickou sociologii M. Foucaulta či P. Bourdieu. Tímto posunem proti upřílišnění mikroskopického pohledu na dějiny, prozatím ještě metodicky ne zcela ujasněným, natož pak obecně přijatým, se ovšem navrácí perspektiva původního významu historické antropologie, tak blízkého antropologii kulturní/sociální (signifikantní přitom je, že řada kulturních/sociálních antropologů si nástup "nové" historické antropologie v opojení metodickou blízkostí obou disciplín ani neuvědomila; cf. Budil 2001).

Na tomto místě nám tedy nezbývá než uzavřít, že jak "stará" historická antropologie, tak kulturní dějiny a do určité míry i mikrohistorie splňují - na rozdíl od dalších vědeckých disciplín - svrchu uvedené charakteristiky kulturní/sociální antropologie, byť zde dochází k určitým posunům. Namísto stacionárního výzkumu samozřejmě vycházejí z odpovědné pramenné heuristiky, oproti klasickému "událostnímu" dějepisu se však nespokojují s kritickým převyprávěním pramenů, ale pokoušejí se je interpretovat na základě jednotlivých výkladových principů. Nutně to znamená (ne vždy uvědomovanou) interpretativní povahu takto získaných výpovědí, skutečnost že badatelské interpretace jsou ideálně typickými konstrukcemi, vycházejícími z jejich porozumění, z jejich hodnot a v tomto smyslu jsou platné jen jako hypotetické kognitivní konstrukce. Nikoli "rekonstrukty" skutečnosti, jako poznání "jak to doopravdy bylo" (L. v. Ranke). Podstatný je přitom metodologický spor, kdy část badatelů optimisticky soudí, že toto porozumění odráží skutečnou strukturu historické reality, implicitně v nich přítomný imanentní řád, zatímco většina historických antropologů se

ve Weberově duchu kloní spíše k přesvědčení, že není než oním kognitivním prostředkem, který je platný jen potud, dokud někdo jiný nepřijde s lepší a obsažnější interpretací. V tomto smyslu třeba C. Ginzburg v intencích noetiky K. R. Poppera soudí, že postačitelná pravděpodobnost jeho mikrohistorických studií je taková, kdy dané tvrzení je pravděpodobnější, než jeho protiklad. Vždy však platí nezbytnost striktního odlišování obecných interpretačních klíčů, přebíraných z příbuzných společenskovědních disciplín, nebo dalších badatelských výkladů, od interpretované skutečnosti, tedy rozlišování emického a etického přístupu. Historický antropolog tedy musí být s to říci nejen "co čte" - v nejširším smyslu - a jak tomu rozumí, ale také "proč to čte", "jak to čte" a "proč to čte právě takto". Vždy přitom musí sledovanou skutečnost vykládat jako integrovaný systém, nikoli jako soubor jednotlivin, přičemž tato strukturace se často - byť ne nezbytně - opírá o snahu po postižení aktérských vnitřních významů sociálního jednání.

Závěry/Závěr

V posledních letech jsme svědky institucionalizace kulturní/sociální antropologie v zemích bývalého Východního bloku. O antropologii se píší knihy, ustavují se její katedry a ústavy, s vývěsním štítem kulturní/sociální antropologie, pořádají se antropologická symposia a množství badatelů se za antropology označuje. Zdá se, že kulturní/sociální antropologie se u nás dosti rychle a dobře etablovala. Tak se však věc může jevit pouze zcela nezajímavému divákovi. Termín se rozmohl, to ano, avšak "strom se pozná po ovoci" a je otázkou, jaké plody roub kulturní/sociální antropologie v našich luzích nese. Zkušenost posledních let ukazuje, že ovocem poznání prodáváním pod (alespoň do nedávna) exotickou etiketou kulturní/sociální antropologie jsou velice často obyčejné plody tuzemské, namnoze pak navíc s prošlou spotřební lhůtou, nahnílé či jinak neduživé. Tato situace vznikla a byla umožněna zejména skutečností, že domácí spotřebitel často nevěděl, co má pod danou etiketou očekávat, anebo to věděl jen nepřesně či z doslechu. Ukazuje se tedy, že příchod kulturní/sociální antropologie do našich zemí nebyl a dodnes není bezproblémový, a že kulturní/sociální antropologie jen pomalu hledá svou niku mezi našimi "tradičními" obory. V přítomné stati jsme se zaměřili právě na vymezení tohoto u nás zatím relativně nového diskurzu (že se jedná o diskurz nový je při snaze o jeho definici jednou z našich hlavních premis; domníváme se, že je to konstitutivní prvek tohoto oboru u nás) kulturní/sociální antropologie ve vztahu k nejbližším vědním disciplínám. Ukázali jsme, že konstitutivními prvky této disciplíny jsou stacionární terénní výzkum se zúčastněným pozorováním jako dominantní metodou sběru dat, holistický přístup, interdisciplinární otevřenost a rozlišování emické a etické perspektivy, to vše v rámci teoretického pluralismu, respektive multiplicity výkladových paradigmat.

Konkrétní náplň těchto čtyř obecných ukazatelů se však mění v závislosti na kontextu, v němž jsou aplikovány. A právě zde se objevuje druhá potíž implementace kulturní/sociální antropologie mezi stávající vědecké obory. Ukazuje se totiž, že její prosté "přesazení" není jednoduše možné a že přenesení této disciplíny k nám musí provázet určité změny a transformace. V českých zemích již od samého vstupu provází kulturní/sociální antropologii pověst, že se jedná o obor zajímavý se "o Indiány" či o "přírodní etnika" a antropologické publikace zdobí snímky či obrázky totemů, péřových čelenek i samotných "divochů". Jako reklama jsou tyto skutečnosti možná případné, jako seriózní doprovod vědeckých textů je však jejich přítomnost přinejmenším matoucí. Představa, že vědeckou obec či laickou veřejnost v zemích, kde je kulturní/sociální antropologie "doma" překvapíme výzkumem Indiánů je totiž přinejmenším naivní, stejně jako premisa, podle níž by naši antropologové

Indiány zkoumat měli. Podobně nesamozřejmé je i zaměření naší antropologie na "exotická" teritoria vůbec. Budeme-li upřímní a otevření, je třeba vzít do úvahy, že na podobné tendence a jejich případné výsledky nejsou ve zmíněných zemích "zvědaví" (což ovšem nijak nevylučuje možnost takové výzkumy provádět a jejich výsledky nakonec všechny zainteresované opravdu překvapit a vyniknout). Domníváme, že podobná výzkumná orientace bude naše antropology, stejně jako její adepty nadále marginalizovat. Naopak - a v tomto případě se nejedná o domněnku, ale o opakovanou zkušenost - je třeba říci, že antropology a ostatní sociálněvědní badatele či exponenty jiných diskurzů (státně-politického, ekonomicko-podnikatelského ad.) ve vyspělých zemích svrchovaně zajímají výzkumy východní a jihovýchodní Evropy, Ruska apod. Potíž je jen v tom, že takové výzkumy naši antropologové nerealizují. Je tedy třeba pochopit, že výzkumný prostor pro naše antropology se nalézá zejména (třebaže nikoli výhradně) u nás, na jihovýchodě Evropy (Balkán) a na východě vůbec (Rusko, země bývalého SSSR, Mongolsko atd.). Hlavní důvod, proč je po takových výzkumech na Západě poptávka, přitom spočívá ve faktu, že tamní antropologové většinou neumějí relevantní jazyky. Krátce řečeno, jestli si nepospíšíme, oni se je naučí a my svou příležitost (patrně navždy) promarníme.

Obecnějším problémem české antropologie je pak skutečnost, že byla pojata jako disciplína spíše akademická. Terénní výzkum, jedno z těžišť oboru, se do učebních osnov antropologie v Čechách v zásadě nedostal a protože vlastní zásadnější výkladové paradigma naše antropologie ze zřejmých důvodů nemá, je výuka antropologie v Čechách jen rekapitulací (dějin) oboru. To je situace dosti tragická, neboť za hranicemi naší republiky nutně vyvolávající dojem, jakoby u nás žádná kulturní/sociální antropologie ani neexistovala. Ostatně fakta mluví sama za sebe. Pokud se týká literární produkce, je pro českou antropologickou obec ostudné, že nebýt Sociologického nakladatelství, polovina (překladových) antropologických titulů posledních let by patrně pulty knihkupectví vůbec nespátřila. Ještě horší je skutečnost, že kromě překladů a publikací z dějin oboru česká kulturní/sociální antropologie v posledních letech vlastně žádné původní dílo (ve smyslu výzkumné monografie - nevlastnějšího antropologa publikačního počínu) nevytvořila. Přitom je zřejmé, že nedojde-li k významnému přehodnocení přístupu k terénní antropologické práci, pak je nikdy ani nevytvoří.

Litratura:

- Benedict, Ruth: 1946 - *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benedictová, Ruth: 1999 - *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas: 1999 - *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Boas, Franz: 1982 - *Advances in Methods of Teaching (1898)*. In: *Idem, Race, Language and Culture*. Chicago - London: The University of Chicago Press, s. 621-625.
- Budil, Ivo T.: 1995 - *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton (2. vyd.).
- Budil, Ivo T.: 2003 - *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton (5. vyd.).
- Budil, Ivo T.: 2001 - *Perspektivy historické antropologie a sociologie*. *Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace*, č. 6, s. 13-22.
- Dumont, Louis: 1980 - *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chucago - London: University of Chicago Press.
- Dülmen, Richard van: 1993 - *Gessellschaft des Frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und der sozialer Prozess*. Wien - Köln - Weimar: Böhlau.
- Dülmen, Richard van: 2002 - *Historická antropologie. Vývoj - problémy - úkoly*. Praha:

Dokořán.

Gellner, Ernst: 1995 - Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony: 1998 - Důsledky modernity. Praha: SLON.

Ginzburg, Carlo: 2002 - Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století.

Praha: Argo.

Ginzburg, Carlo: 2000 - Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600. Praha: Argo.

Hanzal, Josef: 1999 - Cesty české historiografie 1945-1989. Praha: Karolinum.

Holý, Ladislav: 1994 - Vstup do moderní sociální antropologie. In: Hrdý, Ladislav - Soukup, Václav - Vodáková, Alena, Sociální a kulturní antropologie. Praha: SLON, s. 9-12.

Holý, Ladislav - Stuchlík Milan: 1964 - Co je a co není etnografie. Příspěvek k diskuzi o vztahu etnografie a sociologie. Český lid, roč. 51, s. 228-233.

Horský, Jan: 1996 - Antropologie historická. In: Velký sociologický slovník. Praha:

Karolinum, s. 93.

Horský, Jan 1999 - Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Ústí nad Labem: Albis international.

Hubinger, Václav 1996 - Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era. London: Routledge.

Chartier, Roger: 2001 - Cultural history. In: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Pergamon Press 2001, s. 3075-3081.

Iggers, Georg G.: 2002 - Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě. Praha: NLN.

Jakoubek, Marek - Poduška, Ondřej (eds.): 2003 - Romské osady v kulturologické perspektivě. Brno: Doplněk.

Kemper, R. V. - Phinney, J. F. S.: 1977 - The History of Anthropology. A Research Biography. New York: Garland.

Kuhn, Thomas S.: 1997 - Struktura vědeckých revolucí. Praha: Oikymen.

Maiello, Giuseppe: 2000 - Jan Sokol: Člověk jako osoba. Cargo. Časopis pro kulturní/sociální antropologii, č. 3-4, s. 248-254 [recenze].

Matoušek, Václav: 2000 - Graffiti ve světle archeologie. Příspěvek k diskuzi o archeologii současnosti. Cargo, Časopis pro kulturní/sociální antropologii, č. 1, s. 4-17.

Medick, Hans: 1987 - Missionaries in the Row Boat. Comparative Studies in Society and History, roč. 29, s. 76-98.

Murdock, George Peter: 1932 - The Science of Culture. American Anthropologist roč. 34, s. 200-215.

Nešpor, Zdeněk R.: 2002a - Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty. Prolegomena k sociologickému studiu českých emigračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. let. (SP 02: 4). Praha: SoÚ AV ČR.

Nešpor, Zdeněk R.: 2002b - Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna. Sociologický časopis/Czech Sociological Review, roč. 38, s. 553-564.

Nešpor, Zdeněk R.: 2004 - Čeští exiloví vědci a umělci jako reemigranti do České republiky po roce 1989. In: Věda v exilu. Sborník z konference pořádané VCDV v Praze 11.-12. listopadu 2003. Praha: VCDV AV ČR (v tisku).

Pospíšil, Leopold: 1997 - Etnologie práva. Teze ke studiu práva z mezikulturní perspektivy. Praha: Set out.

Rathje, William: 1974 - The Garbage Project. Archeology, roč. 27, s. 236-241.

Salzmann, Zdeněk: 1997 - Jazyk, kultura a společnost. Úvod do lingvistické antropologie.

Český lid - suplement 83/1996. Praha: ÚEF AV ČR.

Skalník, Petr: 2002 - Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989.

- Zpráva pozorujícího účastníka. Sociologický časopis/Czech Sociological Review, roč. 38, s. 101-115.
- Sokol, Jan: 2000 - Člověk jako osoba. Praha: IZV UK. [od druhého vydání vychází pod názvem Filosofická antropologie].
- Soukup, Václav: 1992 - Americká kulturní antropologie. Praha: Karolinum.
- Svoboda, Jiří - Cílek, Václav - Jarošová, Lenka: 1999 - Mezolit na Českolipsku. Poznámky k současnému stavu výzkumu. Bezděz. Vlastivědný sborník Českolipska, roč. 8, s. 11-34.
- Thompson, Edward P.: 1963 - The Making of the English Working Class. London.
- Tůmová, Vanda: 1964 - Etnografické studium a sociologie. Český lid, roč. 51, s. 44-49.
- Venturi, Franco: 1970 - Utopie i riforma nell'illuminismo. Torino: Einaudi.
- Vodáková, Alena: 1996 - Pozorování přímé. In: Velký sociologický slovník. Praha: Karolinum, s. 822-824.
- Wallerstein, Immanuel at al.: 1998 - Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturalizaci sociálních věd. Praha: SLON.
- Wallerstein, Immanuel: 2003 - Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines. Current Anthropology, roč. 44, s. 453-465.
- Wolf, Josef (ed.): 1971 - Kulturní a sociální antropologie. Praha: Svoboda.
- Zima, Petr: 1978 - K vztahu jazyka a kultury. Slovo a slovesnost, roč. 39, s. 338-340.

NEZBÝVÁ NEŽ SOUHLASIT**(příspěvek do diskuse k článku co je a co není kulturní/sociální antropologie)**

PhDr. Jiří WOITSCH

Etnologický ústav Akademie Věd ČR

Abstract

The article is a reaction to Marek Jakoubek and Zdenek Nespors essay about meaning(s) of anthropology in the Czech Republic. Although the main idea of the article is to accept ideas in above mentioned essay, some misunderstandings of it are pointed out.

Úvodem

V prostředí, kde vědecká diskuse není samozřejmostí, případně se brzy zvrhává do roviny osobní, je článek Zdeňka R. Nešpora a Marka Jakoubka jevem takřka podivuhodným. Autoři se rozhodli téměř ohněm a mečem šířit antropologickou pravdu a servítky si rozhodně neberou. Domnívám se však, že dříve než budou oba označeni za provokatéry zanášející zbytečný neklid do pokojného českého kulturně/sociálně/historickoantropologického rybníčku, případně za podivínské don Quijoty bojující proti neexistujícímu nepříteli, měli bychom se zamyslet, zda náhodou nemají pravdu. A, nedej Bože, zda náhodou nemají pravdu takřka ve všem.

Sám za sebe mohu odpovědět velmi rychle. Mají! Vzhledem k razanci, s jakou svůj text pojali, se mnohým jistě zatmělo před očima. Čteme-li však pozorně, nenajdeme v téměř třicetistránkové mimořádně obratně napsané studii závažnější protimluv, dezinterpretaci a s jedinou výjimkou ani evidentně věcně nesprávný údaj. Tou výjimkou je tvrzení o objevení E. P. Thompsona jako předchůdce „nové“ historické antropologie H. Medickem v roce 1987, protože k němu došlo již o tři roky dříve – což není vzhledem k historickoantropologickému kvasu 80. let minulého rozdílu nepodstatný. Medickovi *Misionáři ve veslici* totiž vyšli nejprve německy (Medick 1984) a až poté a samozřejmě s větším ohlasem i anglicky (Medick 1987).

K tomu jen poznámka na okraj – pro českou kulturní/sociální antropologii je více než typické sledovat dění např. v Německu jaksi „přežvýkaně“ prostřednictvím angloamerického antropologického diskursu. Což samozřejmě souvisí s takřka bezvýhradným přejímáním kulturní/sociální antropologie pěstované ve Velké Británii a USA. Nic proti dominanci, možná dočasné a určitě pochopitelné, britské a americké kulturní/sociální antropologie u nás, ale to, že i v antropologicky zaměřených knihovnách chybí základní příručky německé Europäische Ethnologie nelze nazvat než tragédií.

Jak, jsem již uvedl, s autory článku téměř bezvýhradně souhlasím. A to přesto, anebo možná právě proto (?), že se necítím být kulturním/sociálním antropologem a ani nechci, aby

mě za něj někdo považoval. Ne snad proto, že bych antropologii považoval za nakažlivou nemoc, které je nutno se obloukem vyhnout, jakkoliv její masové šíření v Českých zemích mělo a má povahu takřka epidemie, která zasáhla – alespoň názvem – i ty, kteří s ní mají pramálo společného. Ševče drž se svého kopyta, zde platí víc než kde jinde, a myslím, že několik postřehů z pozice historické etnografie neuškodí.

Autoři mají své teze perfektně podloženy do sebe zapadajícími argumenty opřeny i o práce snad všech významných teoretiků oboru. O paradigmatickém zakotvení jejich názorů s nimi diskutovat nehodlám, jistě se najdou povolanejší, snad jen nadhodím, že myšlenkový odkaz M. Webera, je pro ně zjevně mimořádně až extrémně podstatný. Předmětem sporu mohou být, podle mého názoru, jen některé drobnosti, jinde je třeba, myslím, něco málo doplnit, či zdůraznit. Příměst, s jakou svůj text Z. R. Nešpor a M. Jakoubek pojali, někoho možná natolik nadzvedne, že se pokusí o detailní rozbor článku slovo od slova, případně aby oběma poněkud zavařil i o – předem ztracený – rozbor badatelské produkce obou autorů. Já níže nabízím jen několik, stejně jako celou tuto reakci, záměrně trochu vyhocených připomínek k subjektivně vybraným tématům, které více méně sledují strukturu *Námětu k diskusi*.

Od národopisu ke kulturní/sociální antropologii?

Úvodní vývojový nástin pojali autoři nezbytně trochu zjednodušeně, zvláště to vyniká při srovnání velkého prostoru věnovaného létům normalizace a jiným desetiletím poválečné české etnografie. Rozumím tomu tak, že považují dopady robkovské éry našeho národopisu na konstituování kulturní/sociální antropologie za neskonale podstatnější než vývoj předchozí. Bez stále chybějících detailních znalostí dějin oboru však takový závěr může být i mylný, stejně jako je mylná představa o jakémsi spontánním rozvoji kulturně/sociálně antropologického myšlení a studia mimoevropského terénu v naší etnografii v 60. letech 20. století. I tehdy se jednalo o čiročirou politickou objednávku (Petráňová 2000, Skalníková – Petráňová 2002). To, že se celá věc a zvláště některé výjimečné osobnosti posléze jaksi vymkly kontrole, na věci nic nemění.

Negativní a pozitivní vymezení disciplíny

Negativní vymezení kulturní/sociální antropologie je v článku nazváno bolestným. Já bych jej označil za brutální, nicméně v podstatě korektní a jen v některých pasážích asi cíleně přehánějící. Navíc je třeba ocenit, že autoři kromě odmítání a negace (což bývá zpravidla postup jednodušší) nabízejí i jasnou pozitivní definici kulturní/sociální antropologie a postupují tak v intencích soudobého argumentačně sofistikovaného uvažování o problémech tohoto typu (srov. kapitulu Kulturgeschichte – und was sie nicht ist, Daniel 2002: 7–25). Proto jen několik poznámek k některým z problémů, jichž se autoři při kladném i záporném vymezování kulturní/sociální antropologie dotkli:

Ad archeologie – o prozkoumatelnosti všech světových nalezišť v konečném čase pochybuji, resp. tvrdím, že předpokládaná agónie archeologie je vzdálená řádově stovky let a to již budou nacházené artefakty řekněme ze 17. století staré jako dnešní nálezy středověké. Z tohoto pohledu tedy nelze disciplínu – minimálně prozatím – zpochybnit, navíc i archeologii lze provozovat, alespoň částečně, i bez artefaktů, aniž by měla ambice se tím stát např. kulturní/sociální antropologií (Neústupný 2002). Stejně sporné je z Webera otrocky vycházejí lpění na rozlišování jevů a jejich významů, kteroužto otázku. „...si archeologie

z podstaty věci většinou neklade.“ Problém je, zda je to vůbec možné, zda odpovědi na podobné otázky (připustíme-li legitimitu takového dotazování) by nezbytně nebyly v případě objektů starých stovky či tisíce let jen pochybnými spekulacemi. Konečně, a to platí i pro etnologii, právě archeologie nabízí dokonale propracovaný deskripční a analytický aparát pro práci prakticky s jakýmikoliv hmotnými pozůstatky minulosti. Provokativně řečeno, kulturní/sociální antropolog si může o významech artefaktů meditovat jak chce, k čemu to ovšem bude, když nepozná, jak jsou staré, zda se jedná o celky nebo fragmenty, zda jsou vůbec antropogenního původu atd.

Ad etnologie – rozhraničení kulturní/sociální antropologie a etnologie (resp. etnografie, resp. národopisu, ale o terminologii zdaleka tolik nejde) provedli Z. R. Nešpor a M. Jakoubek skutečně důsledně a patrně nejpříkřeji ze všech v textu zmíněných disciplín. Takový postup je pro mě pochopitelný hlavně z toho důvodu, že národopisci všeho druhu u nás nejvíce a s nejrozporuplnějšími výsledky kulturním/sociálním antropologům „fušují do řemesla“. Potud je vše v pořádku a opět nezbyvá než souhlasit. Jinak je to ovšem s některými uvedenými argumenty, především s tvrzením, že tím, že zmizí nebo už zmizel „lid“ a jeho kultura automaticky zmizí nebo už zmizela etnografie. Autoři tak implicitně tvrdí něco, co sami kritizují. Tedy snahu redukovat etnografii na studium určité vrstvy společnosti (v článku zmíněná obrozenecká a marxistická ideologie přitom navíc tzv. lid chápala diametrálně odlišně).

Jisté vyrovnávání se se ztrátou terénu, nikoliv předmětu studia, bylo a je ovšem v české etnografii možné pozorovat a projevuje se hned v několika tendencích. Na jedné straně dochází ke zdůrazňování studia hmotných artefaktů a obor se stává v podstatě „archeologií novověku“. Zároveň však nedostupnost živého předmětu studia, za existence nepřeborného množství písemných pramenů, vede k posilování studia historického, které nebylo od studia kultury ovšem možné separovat ani v minulosti, a zvláště historická etnografie se do určité míry stává vysoce specializovaným historickým oborem. Propojení obou tendencí je samozřejmě možné, žádoucí a i výsledky domácí ukazují, že přínosné (Petráň a kol. 1985; Petráň a kol. 1995; Petráň a kol. 1997).

A ještě ke zmiňovanému zániku: národopis v Českých zemích byl přes všechny ideologické tlaky utvářen především společenskou objednávkou danou specializací bádání a institucionálním vývojem vědy jako celku. Tato společenská objednávka nepochybně trvá a trvat bude a – budiž mi dovoleno trochu demagogie – občas ji cítím silněji, než v případě kulturní/sociální antropologie. Z hlediska neodborné veřejnosti (myslím skutečnou veřejnost, nikoliv třeba politické či podnikatelské struktury, kterým kulturní/sociální antropologie poskytuje nesmírně cenná vodítka) je totiž kulturní/sociální antropologie mnohdy neuchopitelným a nevysvětlitelným *l'art pour l'artismem*. Na rozdíl od národopisu, poskytujícího – třeba někdy schematické – odpovědi na otázky typu: „Jak žil můj pradědeček?“ A než budeme schopni podobné otázky zodpovídat spolehlivě, zbývá vykonat neuvěřitelné množství práce, což platí i pro Evropu západní, kde už údajně „do značné míry“ k zániku oboru došlo.

Nedošlo! Na problém je ovšem nutno nahlížet komplexněji, než pouze podlehnout dojmu, že kulturně/sociálněantropologická smršť 60. a 70. let 20. století znamenala nejen konec starých národopisných kateder ale automaticky i zánik oboru samotného. To je krutý omyl, související opět hlavně s odlišným způsobem institucionalizace západoevropské vědy. Jeden příklad za všechny z tematiky mně blízké: V Německu, Rakousku, Itálii, Nizozemí, po

celé Skandinávii i jinde existují badatelé, celé týmy i katedry, které se zabývají vztahem předindustriální (vesnické, tradiční) společnosti k přírodě a zejména lesům. A viděno od nás, taková pastva prasat v lese, nebo splávka dřeva jsou témata národopisná. Jenže „oni“ nemají podle názvu s etnografií mnohdy nic společného, byť studují témata, pracují stejnými metodami a využívají stejné prameny jako „naši“ národopisci.

Podobných příkladů by se dala nalézt celá řada, v podstatě však jde o projev tendencí k restrukturalizaci sociálních věd, kdy namísto staré oborové struktury, která je ovšem i nadále považována v některých aspektech za relevantní, nastupuje budování výzkumných týmů a tvorba výukových programů zaměřených nikoliv oborově ale tématicky. Vznikají tak (tradičními názvy nepojmenovatelné a jdoucí za hranice běžné interdisciplinarit) struktury překračující oborovou omezenost, mající specifické cíle a mnohdy i zdroje finančních prostředků (Wallerstein et al. 1998: 101–111).

Ad terénní výzkum – vymezení minimální délky pobytu jedním rokem je poněkud vágní (jedná se o rok kalendářní, zemědělský ?). Navíc agrárně-etnografické poznatky ukazují, že zkoumat např. ekonomiku zemědělského hospodaření pouze v průběhu jednoho roku je zhora nemožné, už jen proto, že vegetační doba některých plodin je podstatně delší. Autoři též opominuli zdůraznit nezbytnost provádění návratných výzkumů, které mohou být již časově omezenější, kvalitní výzkumná monografie je však bez nich bezcenná.

Ad interdisciplinární přístup – dovedeno do důsledků, kulturní/sociální antropologie je tu tedy jen od toho, aby „správně“ poskládala a interpretovala data získaná jinými disciplínami. Pak by ovšem bylo možné tvrdit, že zatímco kulturní/sociální antropolog archeologii, sociologii, etnografii atd. nezbytně potřebuje – sám totiž zmíněné disciplíny prostě a jednoduše neovládne – tyto „staré“ obory se bez kulturní/sociální antropologie hravě obejdou. A ještě výrazněji to platí o oborech přírodovědných, které bude kulturní/sociální antropolog, snažící se o skutečně holistický přístup ke zkoumané skutečnosti dříve či později potřebovat. Dendrochronologické datování nebo pylovou analýzu si totiž sám těžko provede a smysluplně vyhodnotí.

Autoři jistě nechtěli rozpoutat válku oborů, jejich maximalismus však k ní může být pro někoho záminkou. Snaha považovat etnografii, sociologii či archeologii za jakési „pomocné vědy antropologické“ – a není bez zajímavosti, že tzv. pomocné vědy historické prosperují vedle historie pěknou řádku let – může a musí být předmětem diskuse. Co je naprosto nezpochybnitelné a budme rádi, že autoři měli dost kuráže to jasně formulovat, je nepřípustnost zaměňování, jedno zda z nevědomosti nebo ze zlého úmyslu, kulturní/sociální antropologie a jí skutečně či jen zdánlivě blízkých oborů.

Pokud bych měl připojit čistě osobní stanovisko, rád budu s kolegy kulturními/sociálními antropology spolupracovat i jako „pomocný vědec“ ačkoliv si nemyslím (viz výše), že historická etnografie by byla uzavřenou kapitolou. Zároveň však očekávám, že oni mě budou nejen respektovat, což je vcelku samozřejmost, ale že mi budou i rozumět. Tj., zvláště pokud se pohybujeme při naší práci po středo- a východoevropském prostoru, že budou mít v oblasti zdejší tzv. tradiční lidové kultury přiměřené znalosti věcné a terminologické, abychom se byli schopni domluvit. Uvedu další triviální příklad: Půjdu-li s kulturním/sociálním antropologem do romské osady na východním Slovensku, očekávám, že když mu po 10 minutách sdělím, že zdejší dvojdílné roubené domy sem byly místními přeneseny, což byl postup velmi obvyklý, pravděpodobně z regionu X a to nejdříve v době Y,

bude tuto informaci považovat za vysoce hodnověrnou. Nejen že předpokládám, že bude vědět, co to je roubení a co dvojdílný dům, ale též počítám s tím, že bude něco málo tušit o existenci propracované a spolehlivé typologie tradičního obydlí na Slovensku (EAS 1990: 50–60), o kterou svůj nikoliv ukvapený závěr opírám. Že je nutno podobné tvrzení dále ověřit je ovšem samozřejmé a je pravděpodobné, že oba budeme postupovat stejným způsobem.

Ad multiparadigmatičnost – precizní vysvětlení a návod, jak vlastně multiparadigmatičnost chápat, či snad, jak by si autoři přáli, aby byla zejména exaktními vědci chápána. Rozumím-li ovšem dobře, vztahuje se tato charakteristika jen na kulturní/sociální antropologii jako celek, neboť její jednotlivé části – kupříkladu výzkumné monografie – jsou nutně monoparadigmatické a v určitých aspektech si odporují. To je sice pro antropology samotné – a nejen pro ně – obohacující, ale viděno očima (některých) exaktních vědců zvnějšku, právě tohle může být považováno za chaos a i nadále zůstává otázkou, zda se o chaos náhodou nejedná. Argumentem pro může být např. i snaha některých badatelů o vyrovnání se se všemožnými paradigmaty (nebo o demonstraci jejich znalosti?), která vede k tomu, že se i etnografie, tedy výzkumné monografie, mění z analýzy materiálu v rozbor jednotlivých škol a směrů a popis jejich odlišností.

Historická antropologie a příbuzné obory

Exkurz do hájemství dějin mentalit, historické antropologie a kulturních dějin zahájili Z. R. Nešpor a M. Jakoubek snad až příliš zkratkovitým nástinem vývoje evropského dějepisného myšlení v 1. polovině 20. století. Zkratkovitým proto, že z textu lze mj. vyvodit, že Weberovo vymezení se proti rankeovské popisné historiografii se rovnalo vymezení proti K. Marxovi a K. Lamprechtovi. Přitom zejména Lamprecht se po vydání svých Německých dějin ocitl s představiteli tzv. klasického historismu v ostré kontroverzi a na přelomu 19. a 20. století znamenal pro zpochybnění událostních dějin podstatně více než tehdy miniaturní okruh Weberův (Iggers 2002: 36–40; Raphael 2003: 72–77). Též škola Annales nespadla odněkud z nebes a minimálně E. Durkheim a F. Simiand měli v textu, který se primárně věnuje sociologizaci historie, figurovat. Jinak ovšem chápu, že autoři nemohli a nechtěli psát dějiny historické antropologie a zároveň velmi oceňují jejich perfektní orientaci ve žhavé historickoantropologické současnosti. Sám jsem zvědav, kam disciplína dospěje, a jak bude možné hodnotit vztah kulturní/sociální antropologie a „antropologie dějin“, jejíž nástup předpokládá např. H. Medick (2001; 2002).

Pokud se ovšem vrátíme od sofistikovaných rozborů historickoantropologické teorie zpět k přízemním problémům dneška, stojí za to upozornit na zajímavý rozdíl, který můžeme u nás od 90. let 20. století sledovat v příklonu některých badatelů k antropologii kulturní/sociální a historické. V úvodu článku Z. R. Nešpor a M. Jakoubek správně pojmenovali a rozkryli důvody k překotnému přemalovávání a tvorbě vývěsních štítů jednotlivých badatelů i celých pracovišť na antropologické. To se však v masové míře týkalo jen antropologie kulturní/sociální, nikoliv historické. Proč tomu tak bylo a je a co z toho vyplývá?

Hlubší analýza by jistě odhalila i příčiny jiné, budiž mi dovoleno upozornit na tu, domnívám se, hlavní. Zatímco za kulturního/sociálního antropologa se u nás s poměrně velkou nadějí na úspěch může vydávat ledaskdo, historický antropolog je v pozici neskonale obtížnější. A to především proto, že jak autoři uvádějí historickoantropologické disciplíny: „*Namísto stacionárního výzkumu samozřejmě vycházejí z odpovědné archivní heuristiky,...*“.

Důvod je totiž čistě praktický. Nikdy bych si nedovolil tvrdit, že provedení kvalitního terénního výzkumu je „jednodušší“ než analýza historických pramenů, faktem však je, že minimálně zpětná kontrola řemeslného provedení archivní heuristiky snazší je. Historický antropolog se tak vždy vystaví nebezpečí, že ke zpochybnění jeho závěrů a interpretací poslouží – případně bude zneužita – důkladná revize použitých pramenů. Ostatně právě tak postupovali někteří kritici (Lacapra 1987, Maurer 1991) Sýra a červů C. Ginzburga (2000), což v podstatě vedlo až k úplnému edičnímu zpřístupnění Ginzburgových pramenů (Del Col 1997).

Shrnuji tedy: ke kulturní/sociální antropologii se mohli a mohou hlásit i ti méně schopní, protože metodu sběru dat dlouhodobým terénním výzkumem si lze v Čechách bohužel zatím „přetvořit k obrazu svému“ poměrně snadno. U archivní heuristiky to možné není a každý musí počítat s tím, že může narazit. Ostatně zběhlost v historické metodě je pro historickou antropologii takovou samozřejmostí a *conditio sine qua non*, že nebývá příliš rozebírána ani v Úvodech do této disciplíny (Dressel 1996). Proto je u nás historických antropologů a mikrohistoriků tak málo, a proto ti, co jsou, jsou zpravidla skutečnými špičkami.

Závěrečné poznámky

Naprostou pravdu mají Nešpor s Jakoubkem ve věci výzkumného terénu ideálního pro naše antropology. Vedle nesporně mimořádně intenzivní společenské objednávky jsou výzkumy na „východě“ i levnější a podle mých zkušeností i snáze realizovatelné a to i u těch „divochů“ – třeba asijských. Zakopaný pes tu skutečně tkví v jazycích. Každý student antropologie dře angličtinu aby si mohl přečíst všemožné, jistě nikoliv nedůležité, teoretické statě i vlivné výzkumné monografie. Ptám se však, kolik adeptů kulturní/sociální antropologie umí jazyk skvěle použitelný ve východoevropské a asijské praxi – ruštinu, a vzhledem k tomu, jak málo jich je, ptám se proč. Že by zastydlý antirusismus? O tom, jakých úspěchů by mohl dosáhnout antropolog vládoucí pro Čechy relativně snadno naučitelnými slovanskými jazyky Balkánu, netřeba pochybovat. Bohužel, mnoha mladým kolegům dělá potíže i mluvená slovenština...

Patrně poslední poznámka patří kritizované akademičnosti kulturní/sociální antropologie u nás. Autoři zde, zdá se mi, trochu zapomněli na historické kořeny problému. Nic proti akademičnosti za situace, kdy o samotné podobě a historiografii oboru neví až na pár zasvěcených nikdo nic a relevantní literatura buď vůbec neexistuje nebo není dostupná. Nutno chápat, že při vytváření prvních antropologických pracovišť v České republice, snad ani nešlo postupovat jinak. Problém je ten, že takový stav trvá i 10 let poté. A je tu ještě jedna významná komplikace, zcela přízemní, bohužel, ale nesmírně závažná. Systém financování českého vysokého školství vede k přijímání stále vyššího množství studentů do kulturně/sociálněantropologických oborů. Požadovat za takové situace, aby byl kvalitní terénní výzkum (myšlena jeho praktická realizace) součástí učebních plánů třebas jen magisterského studia, je čistou utopií. Ocítáme se tak v patové situaci a obávám se, že stav, kdy antropologický terénní výzkum či činnosti velmi blízké provádí jen nemnoho studentů v týmech obětavých pedagogů v rámci nejružnějších grantů a projektů, ještě nějaký čas potrvá.

Zdeněk R. Nešpor a Marek Jakoubek označili svůj článek podtitulem *Námět k diskusi*. Jsem opravdu zvědav, zda nějaká diskuse skutečně vypukne a pokud ano, pak jaká. Horu pádných protiargumentů totiž asi nikdo snést nedokáže, i když slyšet odlišné názory by bylo

jistě poučné a hlavně v zájmu těch, kteří s textem zásadně nesouhlasí. Diskutovat – a pokud možno písemně – je totiž hlavně v jejich zájmu. Brzy totiž nastane situace, kdy se článek Co je a co není kulturní/sociální antropologie? stane pro svou přehlednost, jasnou a srozumitelnou argumentaci, ale i nepochybnou provokativnost, základním čtivem nejen studentů kulturní/sociální antropologie, toužících se dozvědět, co že to vlastně studují za obor. Alespoň já jim to budu rozhodně doporučovat.

Literatura

Daniel, U.: 2002 – *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt am Main.

Del Col, A.: 1997 (ed.) – *Domenico Scandella Known as Menocchio. His Trials Before the Inquisition (1583–1599)*. Tempe.

Dressel, G.: 1996 – *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar.

EAS 1990: *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava.

Ginzburg, C.: 2000 – *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha.

Iggers, G. G.: 2002 – *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*. Praha.

Lacapra, D.: 1987 – *Der Käse und die Würmer. Der Kosmos eines Historikers im 20. Jahrhundert*. In: Lacapra, D.: *Geschichte und Kritik*. Frankfurt am Main, s. 55–56.

Maurer, M.: 1991 – *Geschichte und Geschichten. Anmerkungen zum publizistischen und wissenschaftlichen Ort der neueren „historie scandaleuse“*. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 42, s. 674 – 691.

Medick, H.: 1984 – „Missionare in Ruderboot“? *Ethnologische erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*. *Geschichte und Gesellschaft* 10, s. 295–319.

Medick, H.: 1987 – *Missionaries in the Row Boat*. *Comparative Studies in Society and History* 29, s. 76–98

Medick, H.: 2001 – *Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie*. *Historische Anthropologie* 9, s. 78 – 92.

Medick, H.: 2002 – *Historische Anthropologie*. In: Jordan, S.: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart, s. 157–161.

Neústupný, E.: 2002 (Red.) – *Archeologie nenalézaného*. Plzeň – Praha.

Petráň, J. kol.: 1985 – *Dějiny hmotné kultury I/1, I/2*. Praha.

Petráň, J. kol.: 1995 – *Dějiny hmotné kultury II/1*. Praha.

Petráň, J. kol.: 1997 – *Dějiny hmotné kultury II/2*. Praha.

Petráňová, L.: 2000 – *Lid, národ a český národopis v letech 1953–1963*. In: *Věda v Československu v letech 1953–1963*. Praha, s. 305–322.

Raphael, L.: 2003 – *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*. München.

Skalníková, O. – Petráňová, L.: 2002 – *Etnografické studium v letech 1964–1975*. In: *Věda v Československu v období normalizace (1970–1975)*. Praha, s. 287–304.

Wallerstein, I. et al.: 1998 – *Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gubelkianovy komise o restrukturalizaci sociálních věd*. Praha.

VYNALÉZÁNÍ TRADIC

Michal SVOBODA
Katedra Antropologie FF ZČU

Abstract

This article can be comprehended as a scholarly material about the modern understanding of the term "tradition". It is based mainly on ideas of E.J. Hobsbawm and A. Giddens.

„Při tvorbě skupinového vědomí vždy rozhodovala vůle, fikce, projekce a v neposlední řadě zfalšovaná kolektivní vzpomínka.“[1] Právě v dobách, kdy vzniká kolektivní národní vědomí, se setkáváme rovněž s vymyšlením (konstruováním) a formální institucionalizací do té doby *de facto* neznámému fenoménu, jakým je **tradice**. „Antropologové (a nejen oni - pozn. M.S.) jsou stále náchylní k představování tradice jako nedotknutelné danosti, zatímco ve skutečnosti jde o výsledek všech předešlých vyjednávání. Tradice antropologů, stejně jako ‚dlouhé trvání‘ historiků jsou v tomto smyslu retrospektivním či sebetvořícím proroctvím.“[2] Tedy „ačkoliv se [tradice] tváří jakoby ‚původně‘, přetrvávající věky, jsou často zhola vymyšlené,“[3] a to ještě ve „velice krátké, datovatelné periodě, nepřekračující horizont dvou set let.“[4] „To znamená, že *tradice* může vzniknout i v současnosti a být přitom chápána jako jev dávno existující. V tomto smyslu je považována za důležitou součást představ o skupině (národu, kmeni atd.), které ji zakotvují hluboko v čase, tj. v dávné, byť nejasné minulosti.“[5]

Byla to právě doba průmyslové revoluce, doba přechodu od společností ‚tradičních‘ (před-industriálních) ke společnosti ‚moderní‘ (industriální, popř. post-industriální); doba, která „ničila sociální vzorce, na nichž stála společnost ‚tradiční‘. (...) Staré formy strukturace společností, moc autorit a k nim náležející formy jednání přestaly být životaschopnými a použitelnými pro chod společnosti.“[6] Společnost, ztrácející staré vzorce jednání, jejíž vůdcové postupně ztrácejí na autoritě, si musí hledat oporu jinde. Pokud ji však nenachází, nezbyvá, než si takovou vytvořit. Konstruuje proto kategorie, jejichž cílem je na základě falešného vědomí sounáležitosti ke skupině, deklarovaného v našem případě „společnou“ tradicí, nejen ospravedlnit moc nad zmíněnou skupinou, ale **vytvořit samotou kategorií sjednocující moci**, jejímž právem je ovládat (svojí nově vykonstruovanou) skupinu. „Tradice vždy zahrnují moc, ať již jsou konstruovány záměrně či nikoli.“[7] Nové tradice tak „podporují společenský status nadřazenosti elit (těch, jejichž politický status nebyl získán narozením) nad definovaným společenstvím.“[8]

Tradice jsou vymyšleny především ze tří důvodů. Za prvé, což jsme si již vlastně řekli, „ustavují a legitimizují status nové autority“[9]. Za druhé „navazují/symbolizují sociální soudržnost a příslušenství ve společnostech, skutečných či uměle vytvořených.“[10] A konečně za třetí „socializují člena společnosti a vštepují mu názory těchto společností, systémy hodnot a vztah k prostředí (uvnitř i vně této společnosti – pozn. M.S.)“[11] Vymyšlené tradice jsou tak „relevantní k jim recentní společenské inovaci – národu, a tedy i všem jeho doprovodným fenoménům: nacionalismu, národnímu státu, národním symbolům atp.“[12]

Předně je důležité brát na vědomí stěžejní diferencí mezi tradicí a zvykem. Zatímco „idea tradice je (.) výtvořem modernity,“^[13] „zvyk vévodí tzv. ‚tradičním‘ (pre-industriálním) společností.“^[14] Tradiční společnost ze své podstaty žádné tradice (tak jak je chápeme dnes) dodržovat nemůže. Rozhodně „ve středověku žádná obecná představa tradice neexistovala,“^[15] a vlastně vůbec „žádná společnost nebyla tak zcela tradiční.“^[16] Lidé, žijící před průmyslovou revolucí motivovali své jednání racionálními kritérii, nikoliv nutností aplikace tradičních postupů. Předávání znalostí z generace na generaci vytvořilo zvyky, které však nepřestávaly být racionálními. Právě naopak, dle potřeby se neustále aktualizovaly a uzpůsobovaly. Procedura slavení Vánočních svátků (hovoříme o jedné, konkrétní lokalitě) v roce 1300 se lišila od též procedury, prováděné v roce 1650, jenž se stejným způsobem odlišuje od té, prováděné v roce 1800. Jistěže, Vánoce byly po staletí svátkem narození Páně, způsob slavení se však lišil dle času i místa.^[17] To znamená, zvyk slavení Vánoc nabýval v různých časových úsecích různých podob. Zvyk obecně se uzpůsobuje aktuálním potřebám konkrétní lokality, „zvyk si nemůže dovolit být invariantní.“^[18] „Představa, že tradice odolávají změnám je mýtus. Tradice se časem vyvíjejí, ale mohou být také zcela náhle vyměněny nebo přeměněny. (...) Jsou vynalézány a znovuvynalézány.“^[19]

Zajímavý postřeh k tomuto tématu dodává Jean-Loup Amselle: „Nic není méně tradiční než primitivní společnost a připisovat těmto společnostem tradici znamená vracet je zpět a ponechávat je stranou naší vlastní společnosti. Tak jako evolucionistická antropologie zkonstruovala současné předky (...), stejným způsobem přisoudila určitým společnostem tradici, to jest ústní kulturu, aby jim tak lépe upřela veškerou dějinnost.“^[20]

Tradice vznikají v zásadě dle dvou mechanismů: buďto jsou „vymyšleny za pomoci artefaktů rituálního symbolismu a morální nauky, jenž obě poskytuje náboženství, popřípadě folklor,“^[21] nebo jsou jednoduše „naroubovány na staré zvyky.“^[22] Představa roubování vhodně navozuje symboliku stromu, který je v určité fázi svého přirozeného růstu uťat a uměle nastaven požadovanou odrůdou, nesoucí plody, které se od něj v budoucnu očekávají.

Příkladem takového roubování jsou lidové písně, jimž v určitý okamžik (druhá polovina 19. století) bylo zamezeno přirozenému vývoji jejich sběrem a archivací. Bez ohledu na známý fakt, že tyto písně byly předně zbaveny erotických podtextů, nahradily jejich původní skutečnou lidovost nové způsoby vyjádření (na myslí mám především nový nacionalisticko – progresivní kontext). Podstata ‚lidovosti‘ totiž spočívá v neustálé podobě a nesčetné variabilitě, závislé (jak jinak) na místě a čase. Odebráním možnosti spontánního vývoje archivací lidových písní v určitém okamžiku jim nadále upíráme právě dimenzi lidovosti. „Odkaz, který je tak chráněn, je odtržen od životní mízy tradice, je přeřato spojení se zkušeností každodenního života,“^[23] ‚tradice‘ přestává být ‚lidovou‘ a stává se normativní, je tedy „zbavena svého obsahu a je komercializována, stává se buď dědictvím, nebo kýčem – jednou z tretek, které se prodávají v letištních obchodech. Průmysl, zpracovávající kulturní dědictví rozvíjí odkaz tak, že tradici přebalí do podoby atrakce.“^[24]

Shrňme výše zmíněná tvrzení větou Erica Hobsbawma, sice že „vymyšlení tradic je procesem formalizace a ritualizace, charakterizovaný vztahem k minulosti a udržovaný nuceným opakováním.“^[25]

Nahlíženo tímto úhlem pohledu je tradice „sada praktik, odvolávající se na otevřená, mlčky akceptovaná pravidla a rituály, jenž se však dožadují vštípení hodnot a norem neustálým opakováním. (...) Toto opakování implikuje iluzi kontinuity s minulostí.“^[26] Jinými slovy, tradice je „odpověď na nové situace, odvolávající se k situacím starým, nebo ustavující svojí minulost nutností (téměř povinností - pozn. překl.) neustálého

opakování.“[27] Takže „to, co je etnologovi nabízeno je pouze nejnovější stav tradice, nebo přinejmenším výsledek „vyjednávání“ o poměru sil.“[28]

Použitá literatura

- Amselle, J.-L.: Napětí v kultuře. *Cahires du CeFReS n°12*, březen 1997
Giddens, A.: *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha 2000
Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983
Kandert, J.: *Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“*. Český lid 3, ročník 85/1999, Praha 1999
Loewenstein, B.: *My a ti druhí*. Brno 1997
Svoboda, M.: *Tradiční romský oděv. Angažovaná součást romské etnopolitiky a národní mýtovotvorby*. Bakalářská práce FF ZČU, Plzeň 2005

Poznámky

- [1] In.: Loewenstein, B.: *My a ti druhí*. Brno 1997, str. 51.
[2] Amselle, J.-L.: Napětí v kultuře. *Cahires du CeFReS n°12*, březen 1997, str. 22.
[3] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 1. Překlad M.S.
[4] Tamtéž, str. 5.
[5] In.: Kandert, J.: *Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“*. Český lid 3, ročník 85/1999, Praha 1999, str. 199, kurzíva v původním textu.
[6] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 5. Překlad M.S.
[7] In.: Giddens, A.: *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha 2000, str. 55.
[8] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 10. Překlad M.S.
[9] Tamtéž, str. 9. Překlad M.S.
[10] Tamtéž, str. 9. Překlad M.S.
[11] Tamtéž, str. 9. Překlad M.S.
[12] Tamtéž, str. 13. Překlad M.S.
[13] In.: Giddens, A.: *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha 2000, str. 55.
[14] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 2. Překlad M.S.
[15] In.: Giddens, A.: *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha 2000, str. 54.
[16] Tamtéž, str. 55.
[17] Koneckonců dle místa se dosti rapidně v některých případech liší dodnes.
[18] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 2. Překlad M.S.
[19] In.: Giddens, A.: *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha 2000, str. 56.
[20] Amselle, J.-L.: Napětí v kultuře. *Cahires du CeFReS n°12*, březen 1997, str. 19.
[21] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 6. Překlad M.S.
[22] Tamtéž, str. 6.
[23] In.: Giddens, A.: *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha 2000, str. 60.
[24] Tamtéž, str. 60.

[25] Hobsbawm E.: *Introduction: Inventing Traditions*. In.: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983, str. 4. Překlad M.S.

[26] Tamtéž, str. 1. Překlad M.S.

[27] Tamtéž, str. 2. Překlad M.S.

[28] Amselle, J.-L.: Napětí v kultuře. *Cahiers du CeFReS n°12*, březen 1997, str. 19.

TETOVÁNÍ

Jan VANĚK
student, Katedra Antropologie FF ZČU

Jednou z nejstarších a nejběžnějších mutilačních praktik je tetování. Touhu zdobit své tělo najdeme snad ve všech známých kulturách s výjimkou obyvatel černé Afriky, kde vzhledem k velice tmavé barvě pleti zavedení barev nemá smysl. V těchto oblastech je jako zkrášlení těla používáno zjizvení. Samotné slovo "tetování" je odvozené od polynéského slova ta (v překladu malovati) či od tahitského tato nebo tatohou, což znamená vpichovat nebo tečkovat. Je patrné, že v každé z mnoha kultur zastává tetování jinou funkci a i v průběhu času se význam tetování mění.

Nejstarším důkazem o provádění tatuáží našich předků je mumie tzv. Ötziho, nalezená v roce 1991 v italských Alpách. Tělo muže staré 5,3 tisíce let, jehož věk v době smrti se odhaduje se odhaduje 45 let, bylo výrazně tetováno na padesáti sedmi částech těla. Na pravém kotníku byly nalezeny tři vodorovné linky a řada linek zdobila také levou stranu zad. Výzkum odhalil, že všechna tetování byla umístěna v místech blízko kloubů, které byly poškozeny artritidou. Dá se tedy předpokládat, že tetování u našich předků byla prováděna z důvodu tišení bolesti při zánětu kloubů. K tomuto předpokladu docházíme také z důvodu, že tělo dotyčného nebylo pohřbeno a tudíž můžeme vyloučit tetování jako průvodní znak pohřebních obřadů.

Další důkazy pocházejí z Egypta, kde bylo tetování zachováno naopak díky obřadnému balzamování zemřelých. Jako důkazy nám mohou posloužit i malby na hliněných egyptských soškách, jež jsou také vysvětlovány jako tatuáže. Vědci se domnívají, že do Egypta se tento druh umění dostal ze sousední Nubie, kde byla také objevena mumifikovaná těla žen s vyobrazeními na těle. Odhaduje se, že v Egyptě bylo tetování výsadou králů. Některé královny si nechávaly tetovat vousy, jindy se tetovala jména božstev - jako projev úcty k nim. Časté bylo zobrazování boha Bese, jež představoval boha lásky, plodnosti, manželství, hudby a tance. Jeho vyobrazení nahrazovaly abstraktní tečkované a čárkované vzory. U žen bylo tetování prováděno také z důvodu zvýšení atraktivnosti a přitažlivosti.

Nalezena byla i jiná těla ozdobená tetováním. Dalším příkladem může být tělo altajského náčelníka nalezené na Sibiři v roce 1947. Stejně jako nalezená balzamovaná dívka (přibližně ze stejné doby), měl na těle vytetované symboly zvířat (obrazy ryb, kočkovitých šelem, vysoké zvěře a horských beranů). Tetování byla provedena kostěnými jehlicemi a sazemi. Význam těchto tetování není přesně znám. Vědci se domnívají, že nešlo pouze o estetické zkrášlení těla, ale že bylo otázkou vysoce osobní prestiže.

Ze starověkých národů se tetovali také Asyřané, Dákové, Ilyrové, Thrákové, Keltové, Sarmanti a Skythové. Z jasně formulovaného zákazu tetování v Koránu je patrné, že tetování muselo být známé i na Středním východě.

Skotové byli ve třetím století našeho letopočtu popsáni Herodem z Antiochu jako lidé, kteří na svá těla vyrývají barevné obrázky, na které jsou patřičně hrdí. Podle Isildora ze Sevilly pak výraz Skot znamená "malované tělo". Pikty popisuje jako národ odvozující své jméno od absurdních stop vytvořených na jejich tělech řemeslníky, píchnutím špendlíku a šťávou extrahovanou z místních trav. Je tedy patrné, že i u těchto dvou národů nebylo tetování neznámé.

Jak uvádí Athénaius v devátém století, u některých kultur bylo tetování prováděno na ženách jako symbol poslušnosti, podrobení či otroctví svým mužům. Maorské ženy si tetovaly okolí úst na znamení důstojnosti, ženy Ainů si pak nechávaly tetovat kníry a ženy Eskymáků čáry na bradě.

Prameny uvádějí, že tetovat se nechávali i poutníci ke Svatému hrobu do Jeruzaléma a to přímo na místě mistry tohoto umění jako důkaz, že Svatý hrob opravdu navštívili.

Tetování znali i staří Řekové, jež jím stejně jako Římané označovali otroky a zajatce. Sám Caesar se ve svém díle *De bello Galico* o tetování zmiňuje - popisuje pomalované bojovníky, budící svým vzezřením strach a hrůzu u nepřátel. Je tedy patrné, že tetování se objevuje i u Keltů, ke kterým se ještě dostaneme později. V Římě se pak často tetovali i mladí vojáci. Od čtvrtiny čtvrtého století bylo však v Římě se zavedením křesťanství tetování zakázáno. Učinil tak císař Konstantin jež byl přesvědčen, že je necivilizované, barbarské a nekřesťanské. Odvolával se přitom na Bibli, kde je ve Starém zákoně tetování výslovně zakázáno. Navíc pokud mají křesťané souhlasit s tvrzením, že Bůh stvořil člověka k obrazu svému, je jakékoli hyzdění těla nepřipustné. I zde má původ odpor západního světa k východním tetovaným kulturám. Je ovšem zajímavé, že poutníci do Jeruzaléma se u Svatého hrobu tetovat nechávali.

Po Konstantinově zákazu se tetování šířilo na západ v jiných formách a to až do dnešních dob. Vzhledem k výše zmíněnému, se může zdát divné že tetování si později na svých tělech "dováželi" námořníci ze zámořských plaveb. Například mezi členy posádky legendárního Jamese Cooka se po návratu jeho lodi *Endeavour* z plavby kolem Nového Zélandu vyskytli tací, kteří měli těla zdobená křesťanskými motivy. Nejčastější bylo například zobrazení Kristovy hlavy či Poslední večeře nebo prostě motiv kříže. U jednodušších motivů se počítalo spíše s praktickým významem. Při pádu přes palubu byla totiž větší šance na identifikaci. U těch složitějších potom námořníci věřili, že oddálí či zmírní bití koncem provazu, což byl tehdy běžný trest na lodích, nebo že se jim v případě, že se tělo v moři ztratí, dostane při nález alespoň křesťanského pohřebního rituálu.

Tetování u západních kultur ale později nebylo jak by se mohlo zdát, nebo jak bývá často zobrazováno, pouze výsadou nižších vrstev. Přesto však k jistému odporu vůči tetovaným docházelo. Vyskytovali se ale i například příslušníci královských rodů, kteří byli v tomto směru pokrokoví.

Jak je i z výše uvedeného patrné, tetování je v každé kultuře či společenství přikládán jiný význam. Každá z kultur také prováděla (a provádí) tetování jinou technikou. U Japonců, kde tento druh umění dosáhl veliké prestiže, byla například oblíbená technika zvaná *Hormnono*, kde docházelo k pokrývání téměř celého těla. Byla používána široká škála barev, geometrických obrazců a figurálních kreseb. Vzory zahrnovaly tradiční vodní symboly - např. draky, kapry (kteří konkrétně reprezentují sílu, odvahu a vytrvalost), hady atd. Tetování se dříve provádělo hlavně pro magické účely, dnes na něj má ale většina Japonců jiný názor.

Tetovat se dnes nechávají hlavně dělníci či pomocníci různých profesí. Ostatní populace je vidí jako lháře a gangstery. I v současnosti je ale tradiční japonské tetování vzorem pro západní tatery.

Podobný styl byl praktikován i na Markézech v Tichém oceáně, kde bylo ale tetování výsadou kněží. Maorští muži zase místo podpisů používali část své tatuáže. Maorové jsou také původci techniky zvané moko. Ta spočívala v tom, že do vřezaných brázd v kůži bylo vtíráno barvivo. Moko mělo význam hlavně vzhledem k postavení jedince ve společnosti. Bylo ale používáno i jako maskování válečníků v boji a mělo zvednout jejich sebevědomí. Další stránkou jeho aplikace bylo pak zvýšení erotické přitažlivosti. I přes dočasný ústup popularity moka a jeho vytlačení příchodem křesťanství, se dnes začíná znovu objevovat a to hlavně vzhledem k identifikaci obyvatel s jejich původní kulturou.

Na Havaji byl proces tetování spojován s odříkáváním modliteb. Tetování samo pak bylo vzpomínkovým nástrojem a to zvláště u důležitých, vysoce postavených mrtvých příbuzných. Často se zde vyskytoval šachovnicový motiv nebo motiv řad trojúhelníků a to v nesouměrném uspořádání, sloužící jako ochranný nástroj. Tam kde sloužilo tetování jako okrasa se většinou objevuje uspořádání pravidelné.

Právě maorská a havajská tetování patří do skupiny takzvaných tribal tetování, jinak také kmenových tetování. Podobně jako techniky Ibanů, Dajaků, Samoů či obyvatel Bornea se značně liší od starých japonských nebo současných západních technik (i když právě ty zde v současnosti čerpají inspiraci). Jedná se v podstatě o pevný černý obraz s vysoce stylizovanými nebo abstraktními, často také geometrickými tvary. Tyto pak zvýrazňují obrysy svalů a křivek těla. Význam přiřádaný kmenovým tetováním se liší. Pro obyvatele Polynésie bylo tetování spojeno s jejich tradičním náboženstvím. Lidé věřili, že se tomuto umění naučili od samotných bohů. Krášlení těla byl tudíž přiřádán obrovský význam a využívalo se ho hlavně při rituálech spojených s uctíváním vládců. U jiných etnik mělo tetování význam hlavně z hlediska spojení s minulostí daného etnika a také jako prostředek, díky němuž je možný jakýsi užší vztah s přírodou. Jiné indonéské kmeny (speciálně obyvatelé souostroví Mentawai) používali tetování k dosažení "důstojnosti" těla, neboť věřili, že lidská duše by se necítila doma v těle, které by nebylo doplněno vkusnou malbou.

Tetování je známé i například v hinduistických zemích jako je Nepál. Zde se vyskytují hlavně vzory zobrazující hinduistické bohy a bohyně. Při samotném obřadu tetování byly i zde jako v mnoha jiných kulturách pronášeny modlitby a tetování tak nabývalo rituálního významu.

V Americe bylo tetování také široce rozšířené a sloužilo hlavně k vyjádření etnické identity nebo rodinného stavu. Tradice odsud ale byla vytlačena příchodem Evropanů, kteří se ale později indiánskou ikonografií nechávají inspirovat. Tetování zde už ovšem nezaujímá význam kmenové příslušnosti či magické ikony (jak tomu bylo hlavně u Aztéků či Inků), ale jedná se spíše o výjev ze života Indiánů - fascinaci dobou a prostředím.

Průzkum tradic tetování jiných kultur vedl Evropany k průzkumu vlastní historie v tomto směru. Obraceli se hlavně ke Keltům, jejichž znalost tohoto oboru byla velice bohatá. Jak již bylo řečeno Keltové v boji ohromili dobyvačné Římany svými nahými pomalovanými těly. Názvy některých kmenů byly odvozeny právě od ozdob na jejich kůži (Prytani, nebo již zmíněni Piktové žijící v severní Británii). Jejich styl se skládal z takzvaného proplétání uzlů a

vyobrazováno bylo často božstvo nebo jiné výjevy z keltské mytologie. Na své ozdoby byli patřičně hrdí a šaty nenosili často ze strachu, že je utají.

V západních kulturách se tetování šířilo nejdříve mezi lidmi dlícími delší dobu v izolaci, jako byli například námořníci (jejich důvody jsme popsali výše), vojáci, řemeslníci (označení cechu) a podobně. Často se také setkáváme s tetováními vzniklými ve věznicích, kde jimi vězňové vyjadřovali svůj protest proti společnosti. Ve Francii například tetovali odsouzenec na nucené práce písmeny T.F., což znamenalo travaux forcés - tedy něco jako pracovní síla. V Anglii byli tetováni dezertéři (písmeno D) a vojáci jejichž morálka nebyla úplně v pořádku (písmena B.C. - Bad Character).

Jak již bylo několikrát naznačeno současné "západní" tetování čerpá právě z odkazů kmenových tetování, ať už v původních či obměněných formách. Nejčastějším důvodem k tomuto kroku je čistá fascinace danou kulturou a vyjádření sympatií k ní. Často se setkáváme (hlavně v Evropě) právě s keltskými motivy, což se dá v současnosti vysvětlit módní keltománií a identifikací s keltskými předky. V Americe jsou to naopak (také již zmíněné) motivy Indiánské či motivy Divokého západu. Lidé si často nechávají tetovat velice rozsáhlé výjevy zabírající celou plochu zad a páží.

Stejným způsobem se můžeme setkat i s japonským stylem nebo tribal stylem primitivních kultur. I zde se jedná více či méně o identifikaci s daným etnikem nebo jeho kulturními prvky.

Tradičním západním tetováním byla často vytýkána chaotičnost a neformulovanost, což je právě jeden z důvodů, že se nyní můžeme setkat s inspirací odjinud. Velice populární jsou tetování používající pouze černé barvy hledající inspiraci ve všech možných stylech a různě je navzájem kombinující. Důraz je kladen hlavně na estetiku, protože většina lidí dnes chápe tetování jako nástroj zkrášlení svého těla.

I dnes ale ozdobené tělo (a to i navzdory jeho masovému rozšíření v západních kulturách) plní jakousi sociální funkci a ukazuje nám k jaké společnosti daný jedinec patří (a to nejen vzhledem k identifikaci s určitým etnikem či předky). Pro mnohé lidi je tetování stále odznakem protestu a vzpoury vůči společnosti a je nošeno s jistou "deviantní hrdostí". S takzvanými "odznaky příslušnosti" (mezi něž tetování nepochybně patří) se setkáváme například u příslušníků různých hudebních stylů, kde je tematika více či méně specifická, či u příslušníků motorkářských klubů, kde může být naopak patrná určitá hierarchie. Častými tématy bývají také motivy ze života daného jedince k nimž má určitý osobní vztah. Nesmíme zapomenout ani na humorné motivy, které jsou také nesmírně oblíbené, nebo naopak na motivy smrti, které jsou snad ještě častější. Většina nositelů těchto motivů se shoduje, že důvodem k výběru temných a děsivých témat byla hlavně snaha povznést se nad každodenní nejistoty a odrazit pochybnost o budoucnosti - zjemnění obav z neznámého. Velice obvyklým motivem je vyobrazení draka v různých podobách (inspirací může být opravdu nepřeberné množství). Toto téma bývá spojováno hlavně s tradičními čínskými či japonskými symboly (ve spojení o učení balance pozitivních a negativních životních sil - jin a jang), ale na západě nabývá smyslu hlavně ve významu síly. Objevují se i motivy zvířecí či rostlinné, které byly hlavně v počátcích "západního" tetování pro tatery hlubokou inspirací. Tetování může být i formou, kterou lze vyjádřit jistý druh fanouškovství. Na tělech lidí se proto velice často objevují sci-fi či fantasy motivy různého zpracování. Najdeme dokonce portréty oblíbených slavných osobností, nebo osobností, které měly na daného jedince nějaký důležitý životní

vliv. Často se tímto způsobem vyjadřuje obdiv či dík. Prostor dostává i abstrakce všeho druhu, díky níž se do tetování dostávají nové vzory.

Ačkoli se názory na tetování různí, začíná se mu pomalu ale jistě dostávat všeobecně uznaného statutu umění. Od dob kdy se na přelomu 19. a 20. století tetování na západě začalo šířit i mezi ženami se jeho postavení velice změnilo. Nemůže být pochyb, že nápadné změny ve stylu (tetování) a praktikách během i několika posledních desetiletí, přispěly výrazně k růstu popularity tetování. Jak se vzory vyvíjely, tetování se stávalo atraktivní i pro lidi, kteří by o něm předtím nikdy neuvažovali. I přesto ale dodnes zůstává částečně nerespektováno a to hlavně mezi staršími generacemi. Může s sebou přinést jisté komunikační problémy, pramenící hlavně z vžitých předsudků, kdy bylo tetování prisuzováno hlavně vězňům a zločincům či jiným podivným existencím. Většina tetovaných se shoduje na tom, že pro ně má jejich ozdoba jistý osobní význam, a to ať už se jedná o humornou či vážnou tematiku. Tetovaný člověk na své tělo nahlíží naprosto odlišným způsobem a dalo by se říct, že se s ním více ztotožňuje. I proto má zdobené lidské tělo v dnešním uspěchaném světě čím dál tím větší místo. Přináší člověku pocit větší svobody - individuality a v neposlední řadě ho také přibližuje přírodě.

VICTOR WITTER TURNER

Martin VRAŠTIL
student, Katedra Antropologie FF ZČU

*28.5.1920 - † 1983

Narodil se v Glasgow, kde trávil dětství v divadelním prostředí (matka herečka), což mu zcela jistě v dospělosti dopomohlo při získávání téměř legendární pověsti ohledně jeho velmi osobitých přednášek a seminářů, kde s úspěchem prodával svůj herecký talent ať již v roli vzdělaného klauna či mudrce. Umění zaujmout je nápadné i v jeho psaném projevu.

Před II světovou válkou studuje na University College v Londýně literaturu. Za druhé světové války (zneškodňuje nevybuchlé bomby) potkává svoji ženu (Edith, mají spolu 5 dětí), která je mu nadstandardní oporou i spolupracovnicí. Po druhé světové válce jej v něm četba Margaret Meadové a Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna podnítila zájem o antropologii a po válce se vrací na školu již jako student antropologie. Po získání bakalářského titulu

Margaret Mead

1901 – 1978

Spojena s Boasovým sociálním determinismem; TV: Samoa, Omaha, Bali, Nová Guinea, kniha Dospívání na Samoji – idealizuje dospívání Samojských dívek, upřednostňuje se vliv přírody. Její práce i závěry zpochybněny (Freeman).

Alfred Reginald Radcliffe-Brown

1881 – 1955

Narozen v Birminghamu, studuje v Cambridge. Je pod vlivem Durkheima. 1906 – 1908 výzkum na Andamských ostrovech (Bengálský záliv). Kvůli onemocnění šp. Chřipkou pobývá v JAR. V Kapském městě zakládá antropologickou školu. 1922 Andamští ostrované: sociálně antropologická studie. Od 1926 – Sydney, Chicago, Oxford. Místo pojmu kultura:

SOCIÁLNÍ STRUKTURA: je vymezena sociálními vztahy mezi jedinci, které existuje zcela nezávisle na jedincích, kteří je zaujímají. projevuje se v příbuzenských a politických systémech, sociální systém má za úkol udržovat vnitřní harmonii a konzistenci, brání konfliktům, které jsou zásadně kontraproduktivní. Antropologie je pro něj srovnávací sociologií. Neměl rád Malinowského.

v Londýně odchází studovat postgraduálně na Manchesterskou universitu. Zde pracuje pod vedením Maxe GLUCKMANA, zabývá se zde mimo jiné marxismem. V roce 1949 dokončil studia, aby v roce 1950 dostal i díky Gluckmanově přímluvě stipendium na Rhodes-Livingstone Institut v dnešní Zambii.

Max Gluckman

1911 – 1975

Narozen v JA republice ruským židům, 1936 doktorát z antropologie v Oxfordu, 1939 pracuje v Rhodes Livingstone Inst, od 1942 ředitelem; 1949 l. profesorem sociální antropologie na universitě v Manchesteru (zakládá tzv. Manchesterskou školu). Zajímá se především o sociální změnu a vztah městského a venkovského prostředí. Zpochybňuje funkcionalistický pohled na africké kultury, Malinowského mínění, že zdroj kulturní změny je vnější, polemizuje s Radcliffem-Brownem, že společenské mechanismy jsou determinovány snahou vyhnout se

konfliktu. Naopak předkládá konflikt jako klíčový pro sociální integraci a diferenciaci. Stabilita systému závisí na konfliktech v subsystémech, které se v kontrolované formě ventilují v rituálech.

Rhodes-Livingstone Institut

první výzkumný institut založený r. 1938 v Britské Africe se sídlem v Lusace. Měl svým sociologickým výzkumem pomoci vytvořit podmínky pro trvale uspokojivé soužití mezi domorodci a přistěhovalci.

Zde provádí terénní výzkum kmene Ndembu. V tomto kmeni se setkává s něčím, co je v přímém rozporu s učením tradiční britské funkcionalistické školy, se kterým se setkal zejména v díle Radcliffa-Browna. Byl to konflikt. Konflikt, který by měl podle Radcliffe-Browna vést k totálnímu rozkladu společnosti, ve které selhal sociální systém, jehož úkolem je přeci konfliktům zabránovat. Ale u Ndembuů se to nestalo. Oporu našel v tezích Ralpha LINTONA, který sociální systém zasadil do širšího kulturního kontextu. Postupně se přiklonil k procesuální teorii (rozpracována Gluckmanem a jeho žákem A.L. Epsteinem), kdy povahu sociálních vztahů

Ralph LINTON

1893 – 1953

Narozen ve Filadelfii v zámožné kvakerské rodině, svoje vyznání však zapřel, byl ve válce, kvůli které se rozešel s Boasem. 1936: The Study Of Man – rozlišuje zde statusy (vrozené, připsané, získané) a charakteristiky kulturních prvků (forma, význam, využití, funkce)

považuje za dynamickou – sociální vtahy se reprodukují svojí interakcí: **trvanlivost je obsažena v každé změně.**

Jako doktorskou práci na Manchesterské universitě v roce 1955 předložil a obhájil monografii *Schism and Continuity in an African Society* (Schizma a kontinuita v jedné africké společnosti, 1957) o kmeni Ndembu, kde hledá řád v mocenském konfliktu, který POTVRZUJE společnost. Na pomoc si vzal SOCIÁLNÍ DRAMA, koncept, který sám vytvořil. Jeho stupni jsou: porušení norem (branch), krize (crises), urovnání (redress) a reintegrace (reintegration). A opět jsme u Tunerova ovlivnění divadlem. Stejně postupoval při analýze islandských ság či průběhu mexické revoluce (1810).

VT se rovněž soustředil na zdůraznění a objasnění úlohy symbolu, který pojímá jako zásadní prvek lidské kultury.

Citace: Ivo T. Budil: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie, s. 325

Kromě přehodnocení intelektuálního dědictví britské funkcionalistické školy Victor Turner zdůraznil úlohu symbolu jako základního stavebního kamene lidské kultury. Jeho sémiotické úvahy ovlivnili především Edward Sapir, ale rovněž Sigmund Freud. Symbol je podle Turnera dynamickou entitou vázanou na sociální akci, která jej generuje, a na sociální kontext, jenž vymezuje jeho význam. Symbol tak představuje mocné zhuštění významů s potenciálně velmi intenzivním emocionálním účinkem. Jednoduché symboly dosáhly v minulosti vysoké efektivity, jejíž nevyčerpatelné možnosti a bohatství se neustále odhalují v různých civilizačních a historických horizontech (výmluvným příkladem je křesťanský kříž). Victor Turner soudil, že symbol projevující se v rituálu nelze redukovat nebo vysvětlovat specifickou kategorií sekulárního chování. Symbol musí být pochopen především jako výraz vlastností lidského myšlení.

1963 přijímá VT profesuru na Cornell university v USA jako důsledek latentních rozporů s Gluckmanem. Zároveň proniká do koncepce rituálů Charlese-Arnolda Kurr van GENNEPA. Zajímá se především o fázi pomezí, liminární a vnímá tak vlastně i svoji situaci.

Charles-Arnold Kurr van Gennep

1873 - 1957

Les rites de passage, Étude systématique des rites (Přechodové rituály, Systematické studium rituálů): přehled fází rituálů důležitých životních změn v tradičních společnostech, dělené do tří stádií: odloučení, pomezí, přijetí.

Ve svých studiích (včetně Průběhu rituálu) pak spojuje Gennepovo schéma se svým sociálním dramatem. Dalším termínem z VT dílny je *communitas*, společenství, která vytvářejí adepti nacházející se v liminárním stadiu rituálu. Pocit solidarity vyplývající ze společné situace vytváří zcela unikátní atmosféru, kterou VT považuje za ideální zrcadlový obraz společnosti a nazývá „rajskou vizí“. Prožití tohoto ideálu umožňuje přijmout jedinci svůj status a úspěšně fungovat ve světě, do kterého se následně vrátí. *Communitas* je tedy zásobárnou potřebného ideálu, přičemž se ovšem společnost v žádném případě nesnaží stát se celá *communitas*. Souhra *communitas* a sociální struktury dává dohromady společnost – dynamickou, nikoliv statickou, jako v pojetí Radcliffe-Browna. To neplatí pouze pro tradiční, ale rovněž i pro moderní společnosti.

Od poloviny šedesátých let se zabývá VT i politickou antropologií. 1966 se podílí na vydání sborníku *Political Anthropology*. Napomáhá tak vzniku termínů „field“ (abstraktní místo formulování, zavádění a střetávání pravidel) a „arena“ (konkrétní prostředí boje politických autorit).

Setkání s Brianem SUTTON-SMITHEM v 1972 v něm opět probouzí skrytý zájem o divadlo, kde definuje pojem „liminoidní“, jakožto přeměněnou dobu liminárního v industrializovaných sekularizovaných společnostech, odehrávající se na pódii divadel, koncertních prostor a jiných kratochvílí. Stal se tak zakladatelem a průkopníkem divadelní antropologie a v divadle našel nástupce liminárních částí rituálů.

Od konce sedmdesátých let se za svého působení na University of Virginia a Chicago University zabývá neurobiologickým základem rituálu.

Citace: Ivo T. Budil: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie, s. 328

Ve svých posledních vědeckých studiích se věnoval vztahu mezi specializovanými funkcemi mozkových hemisfér a rituálními a religiózními projevy, Jungovými archetypy a univerzálními kulturními symboly. Souhru mezi pravou hemisférou, které je zaměřena symbolicky, metaforicky a holisticky, a levou hemisférou, jež je racionální a lingvistická, připodobnil k relaci mezi *communitas* o sociální strukturou. V souladu s *Eugenem d'Aquíim*, jedním z editorů periodika *The Spectrum of Ritual*, a *Philipem Helnerem* z *Institute for Religion in an Age of Science*, Victor Turner usiloval o ustavení nové vědecké disciplíny, kterou nazýval *neurosociologií*. Jedno z jeho posledních veřejných vystoupení na téma „tělo, mozek a kultura“ (*Body, Brain and Culture*) na podzim roku 1982 na konferenci *Institute for Religion In on Age of Science* konané na Chicagské univerzitě ocenili posluchači ovacemi vestoje. Victor Turner v něm odmítl marxistické vymezení náboženství jako ‚opia lidstva‘ a poukázal na jeho ‚zdravé genetické základy‘ (*healthy genetic foundations*).

Umírá 1983.

NÁRODNOSTNÍ POLITIKA RUSKÉ FEDERACE V 90. LETECH 20. STOLETÍ

PhDr. František BAHENSKÝ
Katedra Antropologie ZČU, Etnologický ústav AVČR

Abstract

In this article, the politics concerned with ethnicity and ethnic groups in former USSR is being discussed.

Dědictví minulosti

Po celou dobu existence SSSR byla v celé řadě vnitřních záležitostí klíčovou otázkou etnického původu. Ačkoli listopadový dekret z roku 1917 umožnil "národům" uplatnit právo na sebeurčení, praxe bolševiků po revoluci se v mnohém lišila. Následné uplatňování Leninovy národně-teritoriální autonomie dostalo za Stalina téměř čistě politickou pachut'. Bylo zpočátku asi velmi obtížné nevidět za činy bolševiků v otázce národnostní samoty pozitivu, zvláště když za jejich pomoci docházelo ke "vzniku" nových národů. Dvojakost této politiky však spočívala v tom, že i přes poskytnutí národní autonomie měl v budoucnu vzniknout, pochopitelně za ruské dominance, sovětský národ. Tato představa však byla v neruských oblastech dosti efemerní. Naopak nátlak na stírání etnických rozdílů vyvolal pro bolševiky nečekaný odpor. Neruší vědci píšící národní dějiny např. Tatarů, Baškirů či Udmurtů byli v nelehké pozici. Jejich interpretace nesměla především "pomlouvat" Rusy, ale musela zároveň přesvědčivě vylíčit velikost vlastního etnika v minulosti, čímž mohli nenapadnutelným způsobem vyjádřit svoje etnické cítění, aniž by byli obviněni z nacionalismu. Cíle těchto prací nebyly ovšem vědecké, nýbrž čistě politické. Mezietská rivalita byla dále posilována i "koloniálním syndromem" sovětských orgánů, které zacházely s jednotlivými etniky selektivním způsobem podle jejich významu pro Moskvu. Existovaly národy, které měly vlastní autonomní republiku, pak existovala etnika, která měla autonomní okruh, další se museli spokojit s autonomní oblastí a byly i takové etnické skupiny, které neměly prostě nic. Tato hierarchie vzniká ve 20. a 30. letech a naprosto nejasná pravidla získání příslušného statusu jen přilévají olej do ohně.

Rusko v 90. letech 20. století

Ruská federace zůstala i po rozpadu Sovětského svazu největším státem světa. Zůstala rovněž jednou ze zemí, na jejímž území žije nejvíce etnických skupin. Odklon od komunistického pojetí národnostní problematiky projevil na nejvyšších místech samotný B. Jelcin. Po roce 1991 vzniká dokonce v jeho administrativě speciální ministerstvo, které se zabývalo touto problematikou. Z Jelcinova popudu byla rovněž zřízena při úřadu prezidenta Rada pro federativní a národnostní politiku.

Dnešní Ruská federace se skládá z 21 autonomních republik, 1 autonomní oblasti (Židovské), 6 krajů, 49 oblastí, 10 autonomních okruhů a dvou měst se zvláštním statutem. Jednotlivé regiony si na začátku 90. let "vydobyly" v chaotickém právním prostředí různě velké pravomoci, ale i povinnosti vůči federálnímu centru. Do poloviny 90. let byla také zřejmě jedinečná možnost pro neruská etnika získat na centru co nejvíce pravomocí, případně se pokusit o osamostatnění. Současné Rusko se pravděpodobně stejně jako kdysi Sovětský svaz jeví nezaopatřenému pozorovateli jako změť regionů, které mají k moskevskému centru naprosto neidentifikovatelný vztah.

Dnes, stejně jako v minulosti, požívají autonomní republiky, okruhy, oblasti a rajóny naprosto odlišné výsady. Uveďme příklad: Tatarstán byl první autonomní sovětskou socialistickou republikou, který už v roce 1990 deklaroval svoji suverenitu. Tato republika má svého prezidenta, parlament, ústavu, státní symboly a znaky. Jediné, co nemá a o co nikdy ústy svých oficiálních představitelů neusilovala, je nezávislost. Národní emancipace jde tak daleko, že mešita v Kazani zbořená vojsky Ivana IV. zanedlouho uvítá první muslimy na ranní bohoslužbu. Představitelé Tatarstánu si dokonce v roce 1993 dovolili bojkotovat volby do federální dумы, což bylo, hodnoceno s odstupem, pravděpodobně nejsilnějším výrazem "nezávislé politiky". Shrňme-li tyto skutečnosti, je patrné, že Tatarstán dosáhl maxima možného.

Na druhé straně tvoří součást federace i autonomní okruhy, které však nemají onu "gusudarstvennost" jako republiky. To znamená, že tyto subjekty nemají prezidenta, ale mají rovněž vlastní parlamenty a ústavy. Domnívám se, že zhruba do poloviny 90. let bylo možné pro jednotlivé regiony získávat pravomoci na úkor federace, druhá polovina 90. let pak vyrovnala jazýčky na miskách vah a s nástupem V. Putina jednoznačně převládla snaha centra "korigovat" nesrovnalosti předešlých let. Je taktéž třeba zdůraznit, že především autonomní republiky a okruhy lze velmi těžko považovat za subjekty, které by měly plně uspokojit "národní cíle" neruských etnik. Všechny současné autonomní jednotky byly s drobnými hraničními úpravami sice koncipovány ve 20. a 30. letech jako národní regiony, ale tuto roli hrály v podstatě jen navenek. Například zmiňovaný Tatarstán nejenom že nikdy nebyl zcela záměrně domovem ani poloviny Tatarů žijících v SSSR, ale v průběhu celého 20. století docházelo k trvalému zmenšování jejich podílu hlavně na úkor majoritního etnika, takže dnes žije v této republice přibližně 49% Tatarů a celých 43% Rusů! Tento fakt svým způsobem představuje onu pověstnou kouli na noze, která by případně podstatně determinovala jakékoliv snahy autonomních subjektů.

Stejně závažná je ve vztahu centra a autonomních regionů i otázka hospodářsko-ekonomická. Nejagilnější autonomní republiky jako např. Baškortostán, Udmurtsko, Tatarstán, Jakutsko (Sacha) získaly na počátku 90. let vedle výrazných politických pravomocí i významné ekonomické "ústupky". Situace došla dokonce tak daleko, že tyto subjekty zahrnovaly daně vybrané na svém území výhradně do svých rozpočtů a do federálního neodváděly takřka nic. Naopak je prostým faktem, že nižší autonomní jednotky, tj. hlavně sibiřské okruhy a oblasti, nikdy takovéto výsady nezískaly. Jeden příklad za všechny. Dva autonomní okruhy na západní Sibiři Chanty-mansijský a Jamalo-něnecký patří k jednoznačně nejbohatším regionům Ruska, ve kterých se těží především ropa a zemní plyn. Podíl původních národů dosáhl tak mizivých hodnot, že Chantové, Mansové a Něnci netvoří na "vlastním" národním teritoriu ani 10%, čímž v podstatě nikdy nepředstavovali žádný problém ve smyslu národně odstředivých tendencí od centra. V těchto subjektech se ovšem objevuje jiná forma

"regionalismu" (možná i separatismu) vedená ovšem ruskou ekonomickou elitou, která odmítá poskytovat centru více, než dostává zpět z přerozděleného federálního koláče.

Po nástupu prezidenta Putina dochází rovněž k nátlaku na lokální administrativy (především autonomních republik) za účelem sladování ústav a zákonů jednotlivých subjektů s federálními. Nicméně i pro něj bude asi velmi těžké přebudovat federaci na pevnějších základech, protože budou prostě existovat ekonomicky silné subjekty, které stále nerady platí do federální kasy více než ostatní, a regiony, které se neobejdou bez dotací. Putin vznikem federálních okruhů jednoznačně usiloval právě o posílení federativní ideje. Nový prezident taktéž krátce po své nástupu do funkce překvapil tím, že zrušil ono "Jelcinovo" ministerstvo, které se zabývalo problémy federace, národnostní a migrační politiky.

Zákonodárství

Otázky práv člověka, potažmo etnických skupin, byly vždy vnímány v sovětském Rusku jako prestižní hlavně ve vztahu k okolnímu světu. Marxistická ideologie pokládala totiž národnostní problematiku za definitivně vyřešenou. Proto se SSSR vždy hrdě hlásil o slovo, když docházelo k porušování práv "utiskovaných" národů či národnostních menšin jinde ve světě. Faktem zůstává, že zdánlivě vyřešená národnostní otázka se stala jednou z hlavních příčin, které vedly k rozpadu tohoto soustátí.

V 90. letech přešlo Rusko od "deklarativního" sovětského pojetí k praktickým činům. Federální ústava z roku 1993, oproti předešlým, jasně deklaruje základní práva všech etnických skupin ve shodě s obecnými principy a normami mezinárodního práva a mezinárodními smlouvami Ruské federace. O pozornosti, kterou věnují federální instituce této problematice, svědčí např. i přijímání mezinárodních konvencí o menšinách. Rovněž všechny autonomní jednotky Ruské federace v průběhu 90. let připravily a postupně schvalovaly vlastní, rozšiřující koncepce národnostní politiky. Takže např. v Udmurtské republice byl přijat zákon "o kultuře", který kromě standardních záležitostí týkajících se ochrany kulturních tradic všech etnik na jeho území žijících, obsahuje i články o ochraně kulturních práv Udmurtů žijících v ostatních subjektech Ruska, dokonce i v cizině! Podobným případem jsou i tzv. původní malé národy (všechna etnika, jejichž počet členů nepřesáhl 50 000) žijící po celém území Ruské federace, kterým federální orgány připravily v podobě zákonů jakýsi rámec, který si ovšem jednotlivé subjekty mohou utvářet k obrazu svému. Takže např. v Chanty-mansijském autonomním okruhu byl přijat zákon o rodových územích pro místní domorodce, který nikde jinde neexistuje, nebo v Korjackém okruhu zákon o území s tradičním využíváním přírody. Tyto upřesňující lokální zákony by neměly v žádném případě kolidovat s obecnou federální normou a jsou alespoň podle představ Moskvy pouze dočasné, dokud nebudou přijaty další zákony s celofederální platností. Pokud by se nějaký případ nesrovnalosti v budoucnu objevil, musí tyto nedostatky místní legislativa sladit s federálním zněním, jak upravuje v nedávné době schválený (1999) federální zákon "O principech a způsobu rozdělení pravomocí mezi orgány Ruské federace a orgány jednotlivých subjektů".

Vztahy mezi federálním centrem a národními subjekty určují v první řadě jejich ústavy a smlouvy, které vymezují zbylé pravomoci. V první části prvního odstavce ústavy Udmurtské autonomní republiky se píše, že "na základě vyjádření vůle občanů mnohonárodnostního Ruska je Udmurtská republika zemí v rámci Ruské federace [#] Základními ústavními zákony - Ústavou Ruské federace, Ústavou Udmurtské republiky a Smlouvou o vymezení pravomocí mezi orgány Ruské federace a Udmurtské republiky se řídí sféry kompetencí Ruska a

Udmurtska v projednávaných záležitostech". V této souvislosti je nutné zdůraznit, že nejen Ruská federace jako celek, ale každá autonomní jednotka má větší či menší problémy s řešením vlastní národnostní problematiky, poněvadž každá z nich je multietnická.

Ve svobodném Rusku je v oblasti národnostní politiky pravděpodobně nejdůležitějším procesem ona právní harmonizace s okolním světem. Je bez diskuse, že tyto změny neprobíhají lehce, a některé zákony garantující práva původních malých národů jsou už při svém vzniku mrtvě narozeným dítětem. Nicméně prostá skutečnost, že je vůbec možné po desetiletích jednat otevřeně v těchto záležitostech, svědčí o zásadním přehodnocení dosavadního přístupu.

Shrnutí

Současné Rusko je státem, který tvoří dohromady 89 značně rozdílných subjektů. Tyto jednotky se od sebe liší téměř jako den a noc především svou velikostí, počtem obyvatelstva, strategicko-surovinovým potenciálem. Vztah elit k centru pak plně odpovídá právě postavení jejich teritoria v rámci federace. Rusko je především soustátím, které má rozhodně daleko k běžné a fungující federaci. V této souvislosti je nutné uvědomit si i rozdíl ve vnímání dvou pojmů, které mají zásadní význam, jsou to nezávislost a svrchovanost. V naší představě se oba termíny doplňují. V ruském pojetí jde o dvě naprosto odlišné věci, protože po roce 1991 řada subjektů federace vyhlásila svrchovanost, ale žádný nezávislost (vyjma Čečenska). Na základě výše konstatovaných skutečností jsem přesvědčen, že případný rozpad Ruské federace není dnes jednoduše na pořadu dne. Zdá se, že neoptimálnější doba byla při "velkém třesku" na přelomu 80. a 90. let, kdy nově se konstituující Ruská federace jen s velkými obtížemi překonávala první měsíc své existence. V této souvislosti může být trochu s podivem, že se moskevská vláda potkala s vážnými komplikacemi pouze v Čečensku. Svědčí to rovněž o tom, že suverenita pro "nejlačnější" autonomní republiky, kterou byl Kreml schopen ještě tolerovat, jim stačila, než aby riskovaly téměř jistý vojenský zásah. Rovněž se domnívám, že v případě oddělení Čečenska (což je ovšem v současné situaci naprostou utopií), by dnes rozhodně nenásledovala "řetězová reakce", které se tak báli političtí představitelé první poloviny 90. let, a nedošlo by tudíž ani k rozpadu Ruské federace.

VÝVOJ HRDELNÍHO SOUDNICTVÍ V ČECHÁCH

Judita HOUŠKOVÁ

externí studentka, Katedra antropologie ZČU

Organizace hrdelního soudnictví v 16. - 18. století v Čechách je výsledkem předchozího vývoje, kdy byla hrdelněprávní pravomoc (panovníkův regál) postupně přenesena na pozemkové vrchnosti. Již ve 13. století měla "práva meče" jak královská města, tak i některé feudální vrchnosti. V roce 1237 získala hrdelní právo Roudnice nad Labem (od Václava I.), v r. 1261 městečko Přelouč, v r. 1295 Police nad Metují a v r. 1299 Třebenice. Vývoj hrdelního práva královských měst vyvrcholil v předhusitské době v r. 1337, kdy král Jan Lucemburský vydal několik listin, ve kterých udělil městům hrdelní pravomoci s výhradou některých těžkých zločinů. Feudální vrchnosti (církevní a světské) stíhali trestné činy směřující proti jejich bezprostředním zájmům a postih dalších trestných činů svěřovaly poddaným měšťanům. Královská města měla poměrně samostatné soudy, ale v poddanských městech byly tyto orgány závislé na vrchnosti a jejích úřednících. Do 16. století se vytvořila hustá síť několika set městských soudů. Šlechtici náleželi pod trestně právní pravomoc původně zeměpanských orgánů (zemský a komorní soud), provinění duchovních řešily konzistorní soudy, pro nevelké skupiny obyvatel se zvláštními právy (akademický judiciální senát, soud židovského rychtáře) byly určeny speciální tribunály.

Představitelem hrdelního soudnictví byla v královských i poddanských městech městská rada - řídila se jednak obecnými právními předpisy, jednak vrchnostenskými instrukcemi. Rada vystupovala jako celen na počátku soudního procesu a na jeho závěru. U výsledků byli pouze někteří její členové spolu s rychtářem a ti pak výrazně ovlivnili vynesení rozsudku v "plné radě", jejíhož zasedání se v poddanských městech zpravidla účastnil zástupce vrchnosti. Celý průběh procesu zaznamenával městský písař, do radních protokolů zapisoval žaloby a relace o trestních činech, vyřizoval korespondenci rady ve vězeňských záležitostech, ve vězení a v mučírně zapisoval výsledky, zaznamenával i průběh případné exekuce. Městský rychtář ohledával místa trestných činů, sledoval a zajišťoval provinilce, zodpovídal za jejich věznění, účastnil se výsledků a exekucí a sám mohl soudit drobné žaloby, urážky na cti apod. Jemu byl podřízen biřic (říkalo se mu také právní posel či šatlavní hospodář) a ten pečoval přímo o vězně.

Zvláštní okrajovou skupinu městské společnosti tvořili kati - tzv. snížení lidé. Po reformě hrdelního soudnictví v r. 1756 se zásadně změnilo postavení katů - tam, kde byl zrušen hrdelní soud, tak se stali výhradně městskými rasy. Dne 7. května 1772 byl vyhlášen patent Marie Terezie, v němž nařizovala, aby byli snížení lidé, jakmile přestanou vykonávat svoje řemeslo, považováni za rovnocenné ostatním obyvatelům.

Z činnosti hrdelních soudů pocházeli smolné knihy - zapisovaly se do nich útrpné výsledky. V Koldínově městském zákoníku o nich čteme: "Vyznání pak zločincův, stráž by při jejich trápení na jiné zločince, skutků takových zlých nápomocníky i na fedrovníky jich se

vztahovala, s pilností poznamenána a potomně do knih černých, smolných aneb jiných k tomu zřízených vpisována býti mají, aby, kterýmž by potřeba toho nastala, aneb kterýž by po svých škodách se ptáti a k jiným psancům přistupovati chtěli, takových seznání vejpisův k svým potřebám požití mohli."1) Do těchto knih se nepsaly jen trestněprávní zápisy, tj. útrpná vyznání a reversy, ale i soukromoprávní zápisu o katovi a katovně, a to zpravidla při změně držitele. V některých městech byla tato agenda vedena ve zvláštních částech pozemkových knih, případně ve speciálních knihách, které se obvykle nazývaly knihami snížených lidí. Veškerá činnosti městské rady se odráží v radních protokolech - zde zapsány jak záležitosti správní i hospodářské, které se týkaly města jako celku, tak i soukromoprávní a trestněprávní záležitosti obyvatel. Jedná se hlavně o žaloby, na jejichž základě byli provinilci vyslýcháni městskou radou, která pak svým rozsudkem rozhodla o potrestání vězením nebo o podání k útrpnému výsledku, jsou zde zaznamenány i hrdelní reversy, zápisy o šatlavě i o záležitostech místních katů. Podobné zápisy obsahují rovněž rychtářské protokoly.

Rada korespondovala s vrchnostmi o zajištění vězňů, předvedení svědků, ale i s jinými institucemi ve vězeňských a katovských záležitostech. Tyto smolné spisy bývají dochovány jako koncepty v registrech, u adresátů v kopiích, případně jako aktový materiál.

Řada hrdelněprávních procesů je zaznamenána v ortelních manuálech pražského apelačního tribunálu. Tento tribunál byl v 16. a první polovině 17. století pouze odvolací instancí (řešil odvolání k vyššímu právu), takže jeho rozhodnutí jsou jen zlomkem městského soudnictví. Tyto manuály obsahují tedy odvolání v civilních a trestních procesech, kdy byl rozsudek městské rady buď potvrzen (zanechán při právě) neb o revidován (napraven). Tyto zápisy jsou však velmi stručné, zvláště pokud byl rozsudek potvrzen (je to dáno postavením apelačního soudu).2)

Trestní řízení mělo i v období raného novověku inkviziční, tj. vyhledávací charakter a předpokládalo, že dobrovolné vyznání je neúplné, že teprve při mučení přizná delikvent okolnosti svého trestného činu a uvede i své další činy a spolupachatele. Pokud se jednalo o závažnější čin, čekala provinilce tortura. Pokud byli zajištěni spoluviníci a svědci, pak se na místě výsledku uskutečňovala jejich konfrontace, tzv. vejvod. Snahou spoluviníků bylo, aby jejich nařčení vyslýchaný odvolal. Poslední příležitosti k tomu měli na popravišti před vykonáním trestu. Pokud se tak nestalo, dostali se rovněž do moci hrdelního soudu.

Městská rada vynesla rozsudek jednak na základě poznání okolností trestných činů, jednak na základě relace radních, kteří byli vysláni k útrpnému výsledku. Odsouzenec čekal buď trest smrti nepodmíněně či podmíněně, nebo jiný trest. Pokud měl být provinilec propuštěn na revers, byl mu ve vězení nebo na radnici předložen k vyjádření a je pochopitelné, že s jeho podmínkami každý provinilec ochotně souhlasil.

Zdrojem právního poučení byla pro městské soudy vedle zemského zřízení městská práva. Do roku 1579 užívaly Práv městských Brikcího z Licka. Tato právní norma byla r. 1579 nahrazena novým zákoníkem, jehož autorem je Pavel Kristián z Koldína.

Kompetence městské rady byla v ostatních sférách činnosti omezena hranicemi města, ale v hrdelněprávní oblasti byla u poddanských měst rozšířena na panství vrchnosti. Před soud se tak dostávali i cizopanští poddaní, pokud v teritoriálním obvodu soudu spáchali své trestné činy nebo v něm byli zatčeni.

V prvních desetiletích pobělohorské doby došlo k dočasnému úbytku hrdelních soudů, ale v průběhu druhé poloviny 17. století jejich počet opět roste. V této době nabýval stále většího významu apelační tribunál, který potvrzoval a revidoval rozsudky městských soudů a rozhodoval ve všech důležitých kriminálních procesech. Apelační soud jednal na základě písemných sdělení a proto se trestní řízení prodlužovalo a tím i prodražovalo a smolné knihy se z diplomatického hlediska staly vlastně jen registry a kopiáři, mizí z nich zápisy o útrpných výsleších a převažují pokyny a rozhodnutí apelačního soudu a i korespondence s ním.

Od sklonku 17. století zesílil vliv krajských hejtmanů, kteří měli dohlížet na bezpečnosti regionu, konat předběžná vyšetřování, navštěvovat krčmy a jiná podezřelá místa i žaláře, zatýkat zločince, zjišťovat, jestli vrchnosti nepřechovávají cizí poddané. Jejich povinností bylo stíhat zloděje, vrahy, žebráky a romské kočovníky a organizovat proti nim rozsáhlejší policejní akce.

V roce 1707 byl vyhlášen hrdelní řád Josefa I. (*Constitutio criminalis Josephina*) - nadále měly působit pouze ty hrdelní soudy, které dosud vykonávaly svou činnost na základě zvláštního privilegia, léna či starého obyčeje. Jejich povinností bylo stíhání zločinců, jejich zatýkání a vyšetřování, vyhlašování rozsudků apelačního soudu a péče o výkon trestu. Každý hrdelní soud měl mít předsedu a alespoň devět přísedících, kteří znali hrdelní řád a byli schopni objektivně a spravedlivě soudit. Soud měl vydržovat i přísežného písaře a kata a pečovat i o popravistiště a pranýř.

Protože městské soudy nebyly převážně schopny plnit beze zbytku zásady tohoto řádu, diskutovalo se v průběhu první poloviny 18. století několikrát o jeho reorganizaci. Ta byla vyhlášena 15. července 1765 a publikována 19. srpna 1765. Na jejím základě došlo k podstatnému snížení počtu hrdelních soudů - z původních 383 registrovaných jich zůstalo jen devětadvacet. Některým byla odňata hrdelní jurisdikce v rámci josefinských reforem, a tak na konci 18. století existovalo v Čechách jen devatenáct hrdelních soudů. 3)

Na sklonku šedesátých let byl vydán hrdelní zákoník Marie Terezie (*Constitutio criminalis Theresiana*), ale tato právní norma byla již zastaralá v době svého vzniku, zachovala kruté tresty i útrpné výslechy. Do tortury se pokusila vnést systém utřídění jejích stupňů, popisem aplikace i zobrazením mučících nástrojů v příslušných rozměrech. 4)

Skutečným pokrokem v duchu osvícenského absolutismu byl teprve Všeobecný zákoník o zločinech a trestech za ně císaře Josefa II. z r. 1787. I když se z feudálních trestů zachovalo jak bití, tak k vypalování cejchů, tak tento zákoník nemá již charakter pomsty, ale má sloužit k převýchově pachatele. 5)

Jaroslav Pánek vypracoval klasifikaci trestních činů a rozdělil je do 8 skupin: 6)

1. Činy proti oficiální ideologii - kacířství, rouhání, čarodějnictví, magie, poškozování církevních symbolů (svatokrádež), urážka duchovenstva - s jejich postihem se setkáváme ve větší míře až v pobělohorské době, protože násilná rekatolizace s sebou přinášela četné konflikty. Lidé, kteří vystoupili proti katolicismu, byli trestáni obvykle několikatydenními až několikaletými nucenými pracemi. Čarodějnictví - bylo posuzováno poněkud přísněji, v Koldínově zákoníku o něm čteme: " Magia sive sortilegium, to jest čarodějnictví a všelijaká jiná škodná kouzla, kterážto pokutou meče aneb upálením ztrestána býti mají." 7)
2. Činy proti panovníkovi a státnímu zřízení - urážka panovníka, urážka zeměpanských institucí a úředníků, zrada, spolupráce s nepřítelem, odmítání vojenské služby, dezerce,

- zakázaný pobyt na státním území - objevují se v písemnostech hrdebních soudů ojediněle, větší zastoupení mají činy proti pozemkové vrchnosti - patří mezi ně lesní, vodní a polní pých a také zbláhání poddaných z panství.
3. Perzekuce romských kočovníků.
 4. Činy proti místní (městské a vesnické) administrativě - urážka městské rady, neposlušnost vůči místním úředníkům, napadení, zabití nebo zranění místního úředníka, urážka cechovní organizace, nedbalosti při výkonu služeb obci, násilnosti v městském vězení, útěk z vězení.
 5. Činy proti životu a zdraví - rozlišujeme mezi neúmyslným zabitím a úmyslnou vraždou, tzv. mordem. Infanticidium - jinak "zahubení svého neřádně nabytého plodu" - bylo přísně stíháno, tehdejší právní normy infanticidiem chápaly jak potrat, tak i zabití novorozence. Taková delikventka byla téměř vždy s'ata a po vložení do hrobu jí kat ještě probodl srdce kulem.
 6. Činy proti majetku - loupež, zhárství, krádež, napomáhání při majetkové trestné činnosti, falšování, podvod, bezděčné způsobení majetkové škody.
 7. Činy proti cti - křivé obvinění, urážka soukromé osoby.
 8. Činy proti mravnosti - sodomie, incest, cizoložství, smilstvo, prostituce, hazardní hry.

Jaroslav Pánek stanovil i hlavní osnovu soupisu písemných pramenů k dějinám hrdebního soudnictví:

1. základní prameny:
 - a) knihy smolné (černé, krevní, popravčí) a jim příbuzné s převažující hrdebně právní agendou,
 - b) knihy sníženích osob (katů, pohodných),
 - c) smolné (soudní, hrdebněprávní) spisy,
 - d) speciální písemnosti nadřízených institucí (písemnosti apelačního soudu).

2. komplementární prameny - písemnosti, zejména městské provenience, které se dotýkají hrdebně právní problematiky jen z části.

Nejstarším dokladem hrdebního soudnictví je patrně Popravčí kniha pánů z Rožmberka.

Smolné knihy - původní názvy - knihy černé jinak smolné, krevní knihy, knihy pří a ortelů, knihy kriminálních protokolů, hlavní knihy rychtářské, soudní knihy, registr tajemství lotrovského, registra vyznání od lotrův tajného i zjevného lotrovství, knihy psanců, smolná kniha - jinak černá kniha, do níž se paměti lidí zlých vpisují apod. Smolnými knihami jsou označovány i knihy pamětní, např. registra pamětní a knihy pozemkové. Zápisy v pamětních knihách obsahují většinou obžalobu, odpor, otázky a odpovědi, výsledky obviněného a svědků, dobrovolné výpovědi či vynucené mučením, žádosti o naučení, ortel, vykonání rozsudku, náklady na věznění, eventuální popravu.

Smolné či soudní spisy - písemnosti zlistňující hrdebně právní procesy vedené na úrovni smolné knihy - žaloba, výpovědi svědků, žádosti o součinnost k dalším městským tribunálům právní reversy, vyznání obviněného, výpovědi svědků, žádosti o naučení k vrchnosti, apelačnímu soudu, ortely, hrdební reversy, prosté a hrdební žádosti o zapůjčení kata, výsledek před popravou, náklady na proces.

Řada smolných knih vznikla svázáním nebo dodatečným spojením soudních spisů. V 17. a 18. století přibývá korespondence soudních míst s nadřízenými úřady, krajským soudem, s apelačním tribunálem. Mezi doklady jsou zachovány modlitby, zařikání, zvěrokruhy,

astrologické pomůcky, popis hledání zlata, protokoly o výsleších loupežnických tlup, řešení poddanských povstání a popisy a zprávy v záležitostech čarodějnických procesů.

HRDELNÍ SOUDNICTVÍ NA MORAVĚ

Od 13. století přechází právo poprav (prováděné nejprve zeměpanskými úředníky, potom rychtáři královských měst, kteří byli dosazováni panovníkem) na pozemkové vrchnosti. Přechod této zeměpanské pravomoci na královská města můžeme sledovat od 13. století. V lednu 1243 obdrželo město Brno od krále Václava I. městské právo. V privilegii jsou stanoveny tresty za vraždu, vpád do domu a zranění.⁸⁾ Do roku 1290 je kladeno tzv. privilegium B, obsahující práva města Jihlavy - i zde jsou stanoveny tresty za hrdelní zločiny. ⁹⁾ V roce 1331 získala hrdelní pravomoc Olomouc. Znojmo získalo městské právo již v době Rudolfa Habsburského. Ve 14. století předává panovník hrdelní pravomoc více pozemkovým vrchnostem, především církevním - v roce 1327 bylo uděleno Janem Lucemburským hrdelní právo rajhradskému klášteru, premonstrátský klášter v Louce získal hrdelní pravomoc již v roce 1234 apod.

V roce 1258 obdrželo práva, udělená Brnu, Uherské Hradiště, v roce 1290 Kroměříž, v roce 1297 Podivín, v roce 1302 Ivanovice, v roce 1497 Slavkov, v roce 1489 Uherský Brod. Olomoucké městské právo obdržel Přerov, Hranice, Litovel a další města. Právo města Znojma obdržela ve 14. století Jemnice a Třebíč. Jihlavské městské právo se rozšířilo nejen do horních měst, ale i do řady měst ležících na českomoravském pomezí. Ve 14. a 15. století roste počet hrdelních soudů a tím se vytváří okruhy měst a vesnice, které jsou podřízeny vrchním soudům v nejvýznamnějších královských městech. Ke sjednocení městského soudnictví na Moravě, tedy i hrdelního soudnictví, došlo v padesátých letech 14. století dvěma listinami markraběte Jana Jindřicha pro Brno a Olomouc.

V době pohusitské a v období jagellonském je dokončen přechod hrdelního práva z panovníka na pozemkové vrchnosti. Ta předává výkon hrdelního práva do svých měst a městeček, v průběhu 16. století se tohoto práva vzdávala ve prospěch poddanských měst, případně jejich prostřednictvím ve prospěch vrchních městských soudů v královských městech.

V průběhu 15. a v první polovině 16. století se hrdelní soudy ustavily ve všech městských centrech jednotlivých panství, ojediněle získaly hrdelní právo i vesnice. V polovině 16. století, když byla zřízena pražská apelační rada jako vrchní právo nad městskými soudy v Čechách, se většina těchto soudů soustředila kolem moravských vrchních městských soudů. Významná města sloužila jako hlavní hrdelní soudy, místní hrdelní soudy byly jen soudy vyšetřovacími a výkonnými, bez práva rozhodování - hrdelní právo takového města se omezovalo na vyšetření zločinu a zajištění exekuce, o níž potom rozhodlo vyšší právo. Většinou si tato města k útrpným výsledkům a popravám musela vyžadovat kata ze sídla vrchního práva. Takovýto právní okruh se vytvořil například kolem města Brna. Přistoupil-li místní hrdelní soud k obviněnému útrpným právem bez rozsudku brněnského soudu, byl tvrdě pokutován s pohrůzkou zastavení práva, totéž platilo i tehdy, když se do soudního řízení po vynesení rozsudku pokusila zasáhnout vrchnost. Vrchnost mohla obviněného sice omilostnit, ale muselo se tak stát před zveřejněním rozsudku. Tresty za hrdelní zločiny se v 16. století, zvláště po vydání městských práv Pavlem Kristiánem Klatovským z Koldína a jejich schválením Rudolfem II. v roce 1579, sjednocovaly. K úplnému sjednocení došlo po uzákonění Koldínových práv na Moravě, k čemuž došlo v roce 1697. Za loupežnou vraždu byl obviněn zpravidla "kolem lámán, zabit a do něho vpleten", jen v mimořádných případech

"kolem lámán a do něho vpleten", z milosti práva "stát a vpleten do kola", za krádeže byla nečastějším trestem šibenice, z milosti práva poprava mečem. Mečem byly trestány i vraždy bez loupežného motivu, často i smilstvo. Zabití dítěte bylo trestáno utopením, ale i zahrabáním zaživa a proražení kulem, z milosti práva stětím. U útrpných výsledků byla zdůrazňována mírnost, neboť mučení nebylo trestem, ale prostředkem ke zjištění pravdy. Za úmrtí delikventa při útrpném tázání byla trestána městská rada, nikoliv mistr popravčí. I po zřízení apelační rady po roce 1547 jako nejvyšší soudní stolice v Čechách působily brněnský a olomoucký soudy nadále jako nejvyšší soudní stolice, z nichž bylo odvolání možné pouze k panovníkovi. Až v roce 1697 zrušil Leopold I. brněnské právo a v roce 1709 zakázal naučování soudů v poddanských městech brněnským vrchním soudem. Tím se i moravským hrdelním soudům stala nejvyšší instancí pražská apelační rada, od roku 1753 apelační soud pro Moravu v Brně. O podrobnější zmapování hrdelních soudů na Moravě se pokusil státní úřady až v prvním desetiletí 18. století. Jeho důsledkem byla reforma hrdelního soudnictví a jejich podstatné snížení - reskriptem Karla VI. z 10. června 1729. Soupis hrdelních soudů, zpracovaný krajskými hejtmany podle jednotlivých krajů, zachytil na Moravě 201 hrdelních soudů. V 16. a 17. století byla síť hrdelních soudů pravděpodobně mnohem hustší, ale některé zanikly v 17. století, většina zřejmě v průběhu třicetileté války. Po nástupu Marie Terezie se začalo s rušením menších soudů. Značné snížení ohlásil dekret moravského tribunálu ze 4. prosince 1752 - na jeho základě ukončila svou činnost v průběhu roku 1753 řada místních hrdelních soudů. Snižování počtu soudů měl uzavřít dekret Marie Terezie z 21. ledna 1754, který ponechal na Moravě v činnosti jen hrdelní soudy v královských městech, v Osoblaze, v Kroměříži a v Novém Jičíně.

Ani v období vlády Josefa II. se počet těchto soudů nezměnil. Ještě v roce 1792 působilo na Moravě 13 kriminálních soudů: Brno, Hustopeče, Mikulov, Olomouc, Šumperk, Prostějov, Nový Jičín, Kroměříž, Osoblaha, Znojmo, Jihlava, Uherské Hradiště a Kyjov. Šumperský hrdelní soud přetrvával do roku 1799, prostějovský do roku 1801, hrdelní soud v Osoblaze do roku 1803, v Kyjově do roku 1807. Mikulovský hrdelní soud trval, ovšem jen jako soud vyšetřovací, předávající delikventy k závěrečnému řízení do Znojma, až do roku 1844. Ve čtyřicátých letech 19. století byla činnost kriminálních soudů, působících již pouze v krajských městech, postátněna, v roce 1850 pak byly transformovány v moderní krajské soudy.

KRIMINALITA A JEJÍ POSTIH - INSTITUCE

VĚZENÍ - užívalo se zpočátku pouze jako zajišťovací vazby k zabezpečení delikventa v trestním řízení pro rozsudek a exekuci. Teprve po vyřešení otázky úhrady nákladů sloužilo vězení k výkonu trestu. Šlechtická vězení se nacházela na hradech a zámcích. (V Černé věži Pražského hradu byly umísťovány většinou dlužníci, v Daliborce pak pachatelé závažnějších trestních činů). Politicky nebezpečné osoby dával panovník uvěznit na některém ze svých hradů - nejznámější vězení - brněnský Špilberk. Měšťanské vězení bylo zřízeno na radnici nebo v městské věži pro dlužníky, šatlava byla vybavena nástroji k zotření vazby (pouta, klády). Nebezpeční vězni byli soustřeďováni v nejtěžším vězení v podzemí, sklepení radnice. V rezidenčních městech mohl být provinilec uvězněn i v hradech a zámcích. Součástí vězení bývaly mučírny.

KATOVNY - stavěly se mimo města nebo na jejich okrajích v zastrčených uličkách, někdy jako součásti hradeb (Děčín, Hranice, Jihlava, Strážnice, Třeboň aj.). Do dnešní doby se nedochovaly (zpravidla byly přestavěny).

PRANÝŘ - stávaly na náměstích před radnicemi (frekventovaná místa), v 18. století některé z

nich ustoupil mariánským sloupům, všeobecně byly likvidovány v rámci josefinských reforem. Zahanbujícími tresty u pranýře bylo obvykle doprovázeno podmíněčné odsouzení k trestu smrti. Odsouzenec zde stával s potupnou maskou, nákrčníkem či obojkem s hruškou v ústech, někdy s ukradenou věcí nebo zavěšenou cedulkou s popisem činu. Poté býval vymrskán z města metlou. S vypovězením souviselo i vypalování cejchů označujících provinilce.

POPRAVIŠTĚ - byla zřizována nedaleko měst, která byla pověřena výkonem hrdelního práva, většinou na rozcestích a návrších. Některá města měla několik popravních míst (šibenice, stínadla). Popravovalo se i na náměstí u pranýře, jen zřídka v areálu radnice, výjimečně pak v místech, kde delikvent spáchal trestný čin. Popravy byly veřejné (zastrašovací charakter).

ŠIBENICE - bývaly obvykle zděné stavby s dveřmi a vysokou podezdívkou, ze které se zvedaly sloupy spojené trámy. Vnitřní prostor sloužil jako pohřebiště popravených.

ÚTRPNÉ VÝSLECHY

Průběh útrpných výslechů nebyl v našich zemích po léta jednotný. Teprve hrdelní řád Josefa I. definoval na počátku 18. století povolené způsoby mučení, které seřadil od lehčích k těžším stupňům. Prvním stupněm byla vazba čili šněrování rukou. Kat působil bolest vyšetřovanci utahováním šňůry omotané kolem předloktí. Bolestivější bylo již přiložení palečnic - tento nástroj tvořila dvě až tři plochá, mírně prohnutá železa o délce do 20 cm, šířce do 3 cm a síle asi 1 cm s vnitřními jehlancovitými výčnělky či rýhováním a bočními šrouby. Podobný princip měla i tzv. španělská bota - nástroj používaný k drcení nohou. Byla to dvě železa zaoblená do tvaru lýtek o délce do 30 cm a šířce kolem 10 cm s vnitřními hřeby. Tento nástroj doplňovaly drtiče kloubů. Čtvrtým stupněm bylo tzv. suché trápení na žebříku, při němž docházelo k bolestivému vykloubení končetin a poškození svalů. Na tento způsob pak navazoval tzv. světlé trápení - provinilec byl na žebřík pálen svazky svíček, což se mohlo třikrát opakovat. V našich mučírňách se často užívalo i svázání delikventa do kozelce a vztažení pomocí kladky ke stropu. Tortura, jako součást výslechu, byla u nás zrušena r. 1776.

Vypovězení provinilci bývali zpravidla označováni cejchem v podobě písmen R (relegatus), RBO (relegatus Bohemiacae) nebo symbolů hrdelního práva (lámací kolo, šibenice). Popravčí meče byly obvykle dvouruční o délce kolem 1 m. Poměrně široká čepel (5 - 8 cm) s ostřím po obou stranách a mělkým výbrusem bývala zakončena tupým hrotem. Dřevěná rukojeť mívala kožený nebo látkový potah omotaný tkalounem či drátem, a uzavírala ji hlavice kulovitého nebo hruškovitého tvaru. Čepele popravčích mečů bývaly zdobeny nápisy, výrobními značkami a typickými rytinami. Mezi těžké tresty smrti náleželo lámání kolen. Odsouzenec při něm ležel na zemi připoután ke kolíkům a kat mu lámal končetiny těžkým okovaným kolem vzhůru od nohou nebo opačně od hlavy dolů. Lámání shora bývalo považováno za lehčí způsob trestu smrti, protože kat mohl první ranou zlomit odsouzenecí vaz. Druhý způsob byl mnohem bolestivější.

Reformy osvíceneckého absolutismu zrušily staré feudální tresty, načas dokonce i trest smrti v řádném řízení. V osmdesátých letech 18. století, jak píše Jan Jeník z Bratřic, se musely "všecky šibenice, pranýřové, dřevění osli, trdlíce a šatlavy...docela v nic uváděti a spáliti."

ČARODĚJNICKÉ PROCESY

Od konce 15. století zachvátila Evropu protičarodějnická psychóza, která vládla stejně katolíky jako evangelíky - na katolické straně přikazovala potírat čarodějnictví bula papeže Inocence VIII. *Summis desiderantes affectibus* z 5. prosince 1484, u protestantů se o to zasloužil sám Martin Luther chybným překladem jednoho místa v Exodu (XXII, 18) - přeložil, že čarodějnice se nemají nechávat naživu, zatímco hebrejský originál ve skutečnosti říkal jen, že se nemají podporovat. Jak proti čarodějnictví nejúčelněji postupovat, osvětlili r. 1487 Jakub Sprenger a Jindřich Institoris v proslulém díle *Malleus maleficarum* (Kladivo na čarodějnice), které získalo rychle velkou autoritu. Kladivo na čarodějnice vyšlo do roku 1520 ve třinácti vydáních, v letech 1574 - 1669 následovalo dalších šestnáct vydání, čili dohromady v letech 1487 - 1669 vyšlo celkem 29 vydání této knihy. Hlavní podíl na jejím sepsání měl Jindřich Institoris, převor dominikánského konventu v Schlettstadtu v Dolním Alsasku, narozený kolem roku 1430. Byl to doktor teologie a nelítostný inkvizitor. Jakub Sprenger pocházel z Basileje, kde se narodil pravděpodobně v rozmezí let 1436 - 1438, stal se profesorem kolínské teologické fakulty a roku 1481 byl jejím děkanem. V letech 1470 až 1482 působil jako inkvizitor v Porýní a podobně jako Institoris narazil i on při své inkviziční činnosti na vážné překážky. Na ně si pak oba svorně a důrazně postěžovali papeži a přispěli proto tak v nemalé míře k vydání buly *Summis desiderantes affectibus*. *Malleus maleficarum* se skládá ze tří dílů. První dva díly představují souborné shrnutí všech oficiálních názorů na údajně zločinný charakter čarodějnictví a čtenář je zde seznámen se všemi možnými druhy čarodějnictví. První svazek věnuje pozornost tomu, kdo všechno má účast na čarování (d'ábel, čarodějnice...) a druhý svazek se zabývá rozličnými druhy a projevy čarování, dále tělesným obcováním s d'áblem, schopností proměňovat se ve zvířata apod. Na začátku prvního svazu se autoři snaží rozptýlit pochybnosti o reálné existenci kouzel a čarodějnictví. Dále probírají přímou účast démona při čarování a hájí oprávněnost neblaze proslulého učení o tzv. incubu a succubu. Zdůrazňují přitom podřízenost čarodějů a čarodějnic vzhledem k démonům, snaží se dále dokázat, že pomocí čarodějných kousků lze u lidí probudit lásku stejně jako nenávisť, že se čarodějové a čarodějnice dokáží proměňovat ve zvířata. Pomocí kouzel je možné mařit i plodivou sílu a zároveň odstranit požitky z milování. Ve 12. a 13. kapitole je věnována pozornost výkladům, že d'ábel, jakožto původce všeho zlého, provozuje veškeré své nepravosti v oblasti čarodějnických machinací "z božího dopuštění - cum permissu Dei". Dále je zde použito mnoha slov k tomu, aby lidé lépe pochopili strašlivost zločinů páchaných čarodějnicemi za pomoci démonů. Často jde o látku ke kázáním, jejichž účelem je lámat případný odpor skeptiků.

Ve druhém díle Kladiva jsou vylíčeny podrobnosti o d'áblově uplatnění v erotické oblasti a způsoby zneužívání rozličných posvátných předmětů a obřadů používaných římskou církví. Objevuje se zde popis toho, jak démon vniká do lidského těla a co tam zlého dokáže napáchat, jaké nemoci pomocí kouzel může způsobit lidem i zvířatům. Je tam i uvedeno, jak lze pomocí kouzel vyvolávat nepřírozená krupobití a bouře s ničivými účinky pro lidi, domácí zvířata a úrodu. Ke konci druhého dílu jsou vypočítány církevní prostředky, pomocí nichž se lze bránit proti účinkům očarování - mezi nimi se jistý význam přikládá církevnímu obřadu vymítání d'ábla z těl posedlých - tzv. exorcismus.

Třetí díl Kladiva je prakticky podrobným návodem k přípravě, zahájení a k vedení inkvizičního procesu s osobami podezřelými z čarodějnictví. Zejména první dva díly Kladiva prokládali autoři rozličnými "poučnými příběhy ze života", které byly vydávány za zkušenosti inkvizitorů z jejich praxe. Autoři se totiž domnívali, že předstíranou konkrétností přispějí snad ke zvýšení a k podepření věrohodnosti svého tvrzení o potřebě tvrdě bojovat proti "zločinu čarodějnictví". Oba autoři uspořádali celou látku a výklad tak, že do popředí

vystoupila jasná snaha prisoudit čarodějnictví převážně ženskému pokolení, takže pronásledování zločinu čarodějnictví se nakonec koncentruje převážně na ženy. Čerpají přitom materiál z bible a z církevních otců. Neopomíjejí připomínat výroky, jako "kdyby nebylo špatnosti žen, byl by svět osvobozen od nesčetných nebezpečí", nebo že "žena je trpčí než smrt" apod. Méněcennost žen se pokoušejí dokazovat i pomocí zcela scestného etymologického výkladu latinského slova "femina", které se skládá domněle ze španělského výrazu "fe" (= víra) a latinského "minus" (= méně), z čehož prý nakonec vyplývá, že žena má méně víry než muž.¹⁰) Žena prý také předčí muže svým sklonem k pověřivosti, žádostivosti, marnivosti a prolhanosti, dále vášnivostí a nenasytnou smyslností. Protože jim prý chybí fyzická síla, hledají pomocníka v ďáblu a v čarodějnictví spatřují prostředek k ukojení své pomstychtivosti. Žena je prý od přírody špatná a mnohem rychleji podléhá pochybnostem ve víře, a mnohem rychleji než muž se také vzdává víry v Boha. Sexuální nenasytnost žen podle autorů Kladiiva vede nakonec k tomu, že hledají posléze ukojení v náruči samotného ďábla.

Proti pochybovačům vytyčili autoři Kladiiva tuto hrozbu: "Haeresis maxima est opera maleficarum non credere. - Nevěřit v činnost čarodějnic je největší kacífství". Ustanovení o trestání čarodějnic zakotvil pak v Německu trestní zákoník Karla V. z r. 1532 a z Německa se rozšířila honba za čarodějnicemi i do Čech, třebaže se tu první norma, prohlašující čarodějství za delikt, objevila teprve v Městských právech r. 1579.

LOSINSKÝ A ŠUMPERSKÝ HON NA ČARODĚJNICE Z LET 1678 - 1696

Signál k velkému pronásledování čarodějnic na severní Moravě vzešel v podstatě z tamních žerotínských panství. Zasludou svých vrchností se vyznačovala výraznou evangelickou tradicí (ta odolávala protireformačnímu úsilí Habsburků i po třicetileté válce). Na druhé straně tamní venkovští poddaní na sebe v roce 1659 upozornili smělou vzpourou, kterou protestovali proti nezvyklému růstu svých poddanských povinností, zejména robot, tak i proti tomu, že vrchnost je násilně nutila přestoupit ke katolictví. Vzpoura zachvátila panství Velké Losiny a Loučnou. Teprve brutální postup vojska zjednal pořádek a tři vůdcové povstání byli na příkaz císaře Leopolda I. koncem června 1662 na nádvoří zámku ve Velkých Losinách popraveni. Ale duch vzpoury nebyl zdaleka potlačen, zejména byl mezi prostým lidem posilován tajně udržovaným evangelickým vyznáním, které vrchnost před časem z vypočítavosti opustila a ke katolické víře nyní nutila i své poddané. O neutěšených náboženských poměrech se na nedalekém šternberském panství se objevilo v březnu 1669 u císařského dvora ve Vídni zvláštní memorandum - autorem byl jezuitský kněz Arnold Engel. Upozornil v něm naléhavě Leopolda I. na provokativní vystupování evangelíků, kteří se katolíkům veřejně vysmívají a za bohoslužbami chodí až do Kladska a Olešnice. To představuje podle Engla vážné nebezpečí pro věc katolicismu v zemi. Kromě toho tam "začíná dokonce převládat čarodějnictví a ďábelské umění", takže tam prý mnozí nebožtíci, kteří "nezemřeli v dobré víře, nýbrž měli spolky se zlým duchem", vstávají z hrobů a způsobují jak obyvatelstvu, tak i dobytku velké škody.¹¹⁾

Jezuita Engel nebyl tehdy sám, kdo poukazoval na spojitost nekatolictví s výskytem čarodějnictví. Této výzvy se někteří také chopili, zejména když si uvědomili, čeho všeho lze rozpoutáním honu na čarodějnice dosáhnout - na jedné straně vrchnost měla naději obohatit se na úkor zabaveného majetku zámožnějších odsouzcenců a na druhé straně též příležitost zastrašit evangelíky. Poručenskou správu losinského panství za oba nedospělé osiřelé synovce Maxmiliána Františka a Jana Jáchyma vedla Angelia Anna Sibyla, hraběnka z Galle, rozená Žerotínová. Ta se odhodlala na radu některých losinských panských úředníků na tomto

panství rozpoutat čarodějnické procesy. V této oblasti se v letech 1678 - 1692 stal největším bojovníkem s ďáblem olomoucký advokát František Jindřich Boblig z Edelstadtu. Dával se najímat dobře smýšlejícími vrchnostmi, na jejichž panství se nějaká podezřelá osoba vyskytla, aby první provedl proces, a protože brzy začal platit v tomto oboru co autorita, mohl za to požadovat vysoký plat a kromě toho diety, ubytování na zámcích zdarma a spoustu služebnictva. Je proto jasné, že za těchto okolností protahoval Boblig procesy jak nejdéle mohl a zaplétal do nich co nejvíce lidí. Žádná čarodějnice neodešla u Bobliga z mučírny, aniž by byla neudala další a další osoby. Původně působil Boblig ve Velkých Losinách, ale toto působení považoval pouze za přechodné, protože podle jeho představ bylo málo výnosné. V Losinách se snažil vynutit z tamních vyšetřovanců co nejvíce udání a obvinění na zámožné občany v Šumperku, na jejich manželky, dcery a syny, protože v Šumperku žilo zámožné měšťanstvo, od něhož bylo možno očekávat mnohem vyšší kořist než od sedláků a venkovských řemeslníků z losinského panství.

Bobligovým nejproslulejším případem se stal dlouhý proces se šumperským děkanem Kryštofem Aloisem Lautnerem (je vylíčen literárně Václavem Kaplickým v románě "Kladivo na čarodějnice"). Lautner byl vážený člověk, který nerad viděl Bobligovo řádění v okolí, kde Boblig odkrýval jednu čarodějnici za druhou, a pokoušel se klást jeho živnosti překážky. Lautner se mezi farníky těšil značnému respektu, neboť vynikal pozoruhodnými vědomostmi z několika oborů, kromě jiného také z astronomie. Dovedl hrát na housle, vlastnil vedle not a signovaných obrazů i větší knihovnu čítající 322 knih teologického, historického a právního obsahu. Boblig tedy vynutil z několika mučených žen udání proti Lautnerovi a podařilo s mu vskutku roku 1680 proti Lautnerovi zahájit proces pro čarodějnictví. Obvinění znělo na noční schůzky s ďáblem, dále že Lautner sezdal s čertem dceru barvíře Sattlera a dovoloval své hospodyně nosit ve střevících posvěcenou hostii. Boblig vedl proces pět let. Přiveden na mučidla, Lautner se přiznával, jakmile bylo mučení skončeno, přiznání vždy odvolal. Teprve roku 1685 dosáhl Boblig toho, že byl Lautner zbaven kněžství a 18. září 1685 v Mohelnici upálen. Popravě byla přítomna zvláštní církevní mise, která kvůli tomu přijela až z Říma, mnoho vysoké šlechty z Vídně a z Prahy a asi dvacet tisíc zevlounů.¹²⁾ Z nedalekých Hnojic k této nezvyklé podívané jeden písmák napsal: "Veliká síla lidu k dívání byla se sešla a mnoho panstva o komornících, nižšího i vyššího stavu, i canonici z Holommouce, páni byli z Brna, Vídně... Jak živo co Mohelnice Mohelnici jest, aby v tom městě tolik panstva kdy bylo jak tenkrát k divadlu se mnoho panstva bylo sjelo a zdaleka v komorních vozích a také v kočářích panstvo vysoké rodu i nižšího, a co obecného lidu, počtu není." ¹³⁾ K aktu degradace do kostela mělo přístup pouze duchovenstvo a pak šlechta. Lautnera přivedli pochopi a byl na něho hrozný pohled - byl strašně zarostlý, s dlouho nestříhanými vlasy a s vlajícím plnovousem. Dle úmyslu soudů se vnějškově divákům měl jevit co možná nejvíce odporný, jako pravý čarodějník, jako odporný satanášův tovaryš a zaprodanec. Od vchodu do kostela až k oltáři byla vytvořena zvláštní cesta z prken, po nichž měl Lautner jít, aby tento "zatvrzelý čarodějník" nemohl dotykem své nohy znesvětit posvěcenou půdu kostela. Světící biskup Breuner mu pak za asistence šesti děkanů a farářů vydřel cihlou až do krve jeho posvěcená místa na hlavě a na prstech ruky, na nichž byl kdysi pomazán svatým olejem, když před třiceti lety přijímal v Olomouci kněžské svěcení. Po skončení obřadu degradace uštědřil Breuner Lautnerovi kopanec a vyhnal ho z kostela. Breuner za tuto degradaci obdržel od svého nadřízeného biskupa odměnu ve výši 25 dukátů. Lautner při degradaci nemlčel a hlasitě volal, že je nevinný. Byl však drsně umlčen a nato v poutech vhozen do káry a odvezen za město k popravišti. Když byl kovovým řetězem přivázán uprostřed hranice k silnému kůlu, připevnil mu jeden z katových pacholků na krk pytlík se střelným prachem, který mu podle biskupova přání měl umírání přece jenom trochu usnadnit. Ale výbuch střelného prachu

Lautnera nejen neusmrtil, nýbrž ho těžce zranil a spálil mu vlasy a vousy. Z hořící hranice do poslední chvíle volal svatá jména a hlasitě se modlil. Takže jeho poslední okamžiky vzbuzovaly u mnohých přihlížejících dojem, že na hranici upálili nikoli čarodějníka a ďáblova tovaryše, nýbrž pravého mučedníka, který se až do posledního dechu choval jako světec. 14)

Po dočasné správě své tety hraběnky z Galle se řízení svého dědictví ujali bratři Žerotínové a hned nato se obrátili k císaři Leopoldovi se stížností, ve které uvedli, že čarodějnické procesy v letech 1679 - 1692 pohltily neuvěřitelně mnoho peněz, ježto tamní vrchnost připravily a dosud připravují o schopné poddané. Nebude-li této Bobligově zhoubné činnosti učiněna přítrž, hrozí vrchnosti nutně další pokles příjmů, který se dále nepříznivě promítne dokonce poklesem berní, a to nakonec k nemalé škodě státu. I kníže z Lichtenštejna si časem uvědomil hospodářskou škodlivost Bobligova počínání pro město Šumperk a okolí. Výsledkem pak bylo, že v roce 1696 skončila k všeobecné úlevě práce losinského i šumperského inkvizičního tribunálu. Bobligovi, zlému a a podlému starci, trápenému vytrvale pakostnicí, bylo tehdy osmdesát let. Za svého působení v letech 1678 - 1696 ve Velkých Losínách a Šumperku dal pod záminkou čarodějnictví popravít na sto osob, většinou žen. K jeho obětem patřilo i nemálo mužů, a to i významných, jako byl např. děkan Lautner a nebo bohatý barvíř Sattler. Na Šumperk připadalo 48 obětí, z toho 27 žen a 21 mužů. Počet mužských obětí přitom ve srovnání s obdobnými soudními procesy jinde byl nezvykle vysoký a patří do jisté míry ke zvláštnostem severomoravského honu na čarodějnice. Ten pak vedle slezských procesů náležel k něm nejhorším a nejsurovějším jaké se u nás vůbec odehrály. Slezské procesy z Jeseníků a Zlatých Hor si ve srovnání s losinskými a šumperskými vyžádaly sice více než dvojnásobně vyššího počtu obětí, nicméně severomoravské hon na čarodějnice vzbudily ve světě mnohem větší ohlas. Bylo tomu tak nepochybně proto, že jejich nejznámější obětí se stal nevinný římskokatolický duchovní - Kryštof Alois Lautner. 15)

Poznámky:

- 1) Práva městská království Českého a markrabství Moravského spolu s krátkou jich sumou od M. Pavla Krystiana z Koldína, ed. J. Jireček, Praha 1876, s. 392
- 2) E. Procházková, Hrdelní soudnictví města Benešova v 16. - 18. st., SVPP 21, 1980, s. 213
- 3) B. Roučka, Poznámky k mapě hrdelních soudů, s. 122 - 123; K. Malý, České právo v minulosti, Praha 1995, s. 145
- 4) K. Malý, České právo v minulosti, Praha, 1995, s. 145 - 147, 154 - 156
- 5) K. Malý, České právo v minulosti, Praha, 1995, s. 156 - 158
- 6) J. Pánek, Městské hrdelní soudnictví v pozdně feudálních Čechách (Výsledky, problémy a perspektivy), ČsČH 32, 1984, s. 712 - 713
- 7) Práva městská království českého, s. 335
- 8) Jura originalia civitatis Brunensis, Brno 1993
- 9) Karel Křesadlo, Jihlavské právo. In: Kapitoly z historie Jihlavy, Jihlava 1992, s. 36-45
- 10) Bedřich Šindelář, Hon na čarodějnice, Praha, Svoboda, 1986, s. 37 - 38
- 11) Bedřich Šindelář, Hon na čarodějnice, Praha, Svoboda, 1986, s. 188
- 12) Jiří Klabouch, Staré české soudnictví (jak se dříve soudívalo), Praha, Orbis, 1967, s. 78
- 13) Bedřich Šindelář, Hon na čarodějnice, Praha, Svoboda, 1986, s. 207
- 14) Bedřich Šindelář, Hon na čarodějnice, Praha, Svoboda, 1986, s. 207
- 15) Bedřich Šindelář, Hon na čarodějnice, Praha, Svoboda, 1986, s. 210

Vysvětlivky:

Apelační soud Praha - (1548-1788) - vznikl 20. 1. 1548 reskriptem Ferdinanda I. jako královský tribunál na Pražském hradě, v roce 1783 přeměněn v apelační a vrchní trestní soud.

Oprávněněn vyřizovat odvolání od všech soudů první instance (ve městech) ve věcech trestních i civilních. Podle hrdelního řádu Josefa I. rozhodoval též o použití útrpného práva, tj. od roku 1707. Apelační soud v původním pojetí zanikl v roce 1783, kdy byl zřízen všeobecný apelační soud.

Česká dvorská kancelář (1293/523 - 1749) - pův. král. orgán, ve druhé pol. 15. st. též úřadem zemským, tj. orgán královský i orgán král. rady, zemského sněmu, zemské stavovské obce či místodržitelské vlády v době nepřítomnosti panovníka v zemi. Zároveň vyřizovala v soudní oblasti supliky, stížnosti a žádosti obyvatel, které nedosáhli spravedlnosti u řádných soudů. V. 16. st. rozhodoval sám panovník nebo královská. rada, která se tak stala nejvyšší soudní instancí. Kancelář pak zasahovala do pravomoci soudů, vydávala příkazy a předvolání, zastavovala nebo odkládala řízení, zrušovala rozsudky, po vyžádání příslušných spisů nebo odborného posudku od apelačního soudu vydávala i nálezy. Obnovením zřízením zemským r. 1627 se stala opět orgánem podřízeným výhradně panovníkovi. Pravomoci v oboru soudnictví byly rozšířeny. Vedla pouze procesní řízení a navrhovala králi rozsudek. Projednávala i žádosti o milost. Pro vyřizování soudních záležitostí zřízen devítičlenný soudní senát. Od apelačního soudu bylo možno odvolat se pouze ke kanceláři. Nejvyšším soudním místem kancelář zůstala i v instrukci Karla V. z roku 1719 - soudní a polit. agenda však byla důsledně oddělena. R. 1749 česká dvorská kancelář zrušena a nejvyšší instancí v oblasti soudnictví se stal

nejvyšší soudní úřad.
Česká finanční prokuratura - (1250-1785) - fiskální úřad vznikl v první pol. 15. st. - r. 1437 - v čele stál královský prokurátor, zastupující původní panství ve sporech o jeho majetek a statky. Královský prokurátor podřízen zpočátku králi, později české komoře, od pol. 17.st. též zemským polit. úřadům. Od 16. st. královský prokurátor vystupoval jako veřejný žalobce v trestních přečinech šlechty, v trestních sporech se svobodníky a Židy a částečně též s poddanými, pokud šlo o náboženské přečiny nebo tzv. veřejné zločiny - podvody, žhářství, rouhání, padělání mince, přechovávání Cikánů... Zastupoval pan. u všech soudů, s výjimkou městských.

POUŽITÁ LITERATURA:

1. KLABOUCH, Jiří: Staré české soudnictví (jak se dříve soudívalo), Praha, Orbis, 1967, 1. vydání, 418 s.
2. ŠINDELÁŘ, Bedřich: Hon na čarodějnice, Praha, Svoboda, 1986, 1. vydání, 253 s.
3. HRDELNÍ SOUDNICTVÍ ČESKÝCH ZEMÍ - soupis pramenů a literatury, uspořádali Jindřich Francek a Tomáš Šimek, Státní oblastní archiv Zámorsk, 1995, 1. vydání, 188 s

ANTROPOLOGICKÉ ASPEKTY MORAVSKÉ VESNICE 13. A 14. STOLETÍ

Karel STEJSKAL
student, Katedra antropologie ZČU

Odhaduje se, že na Moravě žilo ve 14. století 650 - 750 000 obyvatel, z nich asi čtyři pětiny na venkově. Většina se živila zemědělstvím, včetně městských obyvatel. Krajina vypadala přibližně stejně až do 19. století, lesy ustoupily již v minulosti na nejnižší možnou míru, o jejich zbylou část bylo třeba pečovat a udržovat ji v přijatelném stavu. Byly jediným zdrojem paliva, významným zdrojem suroviny pro stavebnictví a řadu dalších řemesel, ve středověkém lese se pásala prasata, nahrabané listí se používalo jako podestýlka dobytka, podíl zvěřiny v jídelníčku vyšších stavů nebyl také zanedbatelný. Lesní porosty držela ve vlastnictví světská nebo církevní vrchnost.

O životě vesnice této doby existuje obecně velmi málo pramenů, některé souvislosti se vyvozují ze současných dochovaných hospodářských písemností české provenience, údaje mladší - např. urbáře, zachycují stav poměrů platný i pro starší období. "Sociální historii" významně osvětlují také výsledky historické archeologie posledních desetiletí - včetně výzkumů prováděných na hradě Rokštejně.

Po hospodářské "revoluci" ve 12. a 13. století převažoval již trojpolní systém obdělávání půdy, pokud to umožnily půdní a krajinné poměry, dělily se katastry na díl úhoru, ozimů a jařin. Na úhorech se společně pásal dobytek osadníků. Záhumenicové plužiny byly obdělávány individuálně vlastníkem. Orba hákem se udržela na svažitých pozemcích, jinak se oralo symetrickou železnou radlicí, která částečně půdu obracela. Hlouběji orané pole se rovnalo branami, selo se ručně. Na větších usedlostech se do potahů zapřahali koně, méně často volí nebo krávy. Obilí se sekalo srpem a suché snopy se často před výmlatem ještě skladovaly na chráněných místech. Kosy se používaly na sklizeň trávy.

Základem potravy bylo obilí, které dávalo v normálních letech výnos troj - až pětinasobku výsevu. Pěstovalo se nejvíce žito (na chleba, placky a kaši), oves (pro koně), ječmen (na kroupy, na výrobu piva), nejméně pšenice. Větší plochy se osévaly pšelem, hrachem, někde se selo více také čočky, lnu a konopí. Len se doma předl, část se domácí tkala na plátno, část se prodala na městském trhu. Z dalších plodin se pěstoval také chmel a ten se stejně jako obilí vyvážel do ciziny. Zelenina a ovoce se pěstovaly na zahradách. Významnou plodinou bývalo zelí, které se nakládalo na zimu, pěstovala se dále kapusta, cibule, mák, semenec, ředkev, hořčice, česnek, petržel a další druhy. Ovocnářství znalo téměř všechny dnes běžné druhy. Např. rokštejské výzkumy potvrdily nálezy jader z plodů jabloní, hrušní, slivoní, lískových ořechů, třešní a višní, dokonce i broskvoní. Louky existovaly při panských dvorech - poddaní na nich často robotovali, ale poddaní hospodařili i na vlastních loukách. K pase ní dobytka se kromě úhorů využívaly pastviny - často staré občiny, které se jako obecní majetek

uchovaly po celé feudální období. Ke krmení dobytka se již pěstovala směska a vikev, snad i řepa, krmilo se někde i pivovarským mlátem.

Problémem dobytkařství byl po celá staletí nedostatek krmiva pro zimní období. Kromě nezbytného tažného dobytka se chovaly v malém počtu krávy, jejich užítkovost však přes zimu byla velmi malá. Snazší bylo i pro menší rolníky krmit prasata, která se mohla volně popásat v lesích, nejvíce rozšířeným chovným zvířetem však byla ovce. Na panských dvorech jich bývalo až několik stovek, na větších poddaných gruntech desítky. Významnou složkou potravy byly také slepice a vejce, které poddaní velmi často dodávali svým vrchnostem ve formě naturálních dávek. Od 13. století se budovaly rybníky, ryby se konzumovaly v četných postních dnech. Součástí zemědělského hospodaření se stalo také včelařství - výhradní zdroj sladidla a významný zdroj vosk ke svícení. Venkovská hospodářství byla značně soběstačná, poddaní si ve velké míře sami zhotovovali oděvy, stavěli příbytky, vyráběli nábytek. Přebytky hlavně rostlinné výroby prodávali na trzích, aby zaplatili úrok vrchnosti a další dávky a sami nakoupili nezbytné potřeby.

Bydlení poddaných doznalo již ve 13. století významného zlepšení. Polozemnice s otevřenými ohništi o jedné místnosti nahradily domy stavěné s pevnými kamennými základy, zřídka celé kamenné, na základech se budovaly z trámů místnosti, nad stropem vazba pokrytá šindelem nebo došky. Stavení bohatších sedláků, láníků, mívala až 3 místnosti, světnici, síň, komoru a sklep. Dobytek měli ustájený ve stájích v hrazeném dvoře. Obilí se skladovalo buď v tradičních bezpečných jámách nebo v kamenných špýcharech. V domácnostech se běžně používaly keramické nádoby a železné nástroje.

Ve 14. století byli poddaní většinou zakoupení, emfyteutické právo jim zaručovalo *dědičnou držbu příbytků i půdy*, jestliže pravidelně spláceli vrchnosti úrok a naturální dávky, případně odpracovali stanovené robotní dny. Tyto povinnosti se odvíjely od velikosti a výnosnosti usedlostí. Držitelé celých lánů (podle krajů mívaly 2 - 18 ha, malé lány bývaly například na Českomoravské vysočině) v úrodných oblastech měli stanoveny patřičně vyšší úroky než v krajích hornatých. Početnější držitelé částí lánů platili příslušný díl úroků a ostatních dávek. Z někdejších naturálních dávek zbyly po reluci často jen povinnosti odvádět nejčastěji slepice, vejce, sýry, vosk, několik měřic ovsu. Na velkých panstvích byly ve vesnicích, kde nebyl blízko panský dvůr, zpravidla reluovány také robotní povinnosti. Zato na malých, zejména vladyských zbožích, se ve větší míře ze strany vrchnosti vyžadovaly vyšší naturální dávky a zejména roboty při sezónních zemědělských pracích. Udává se průměrný počet 18 - 24 robotních dní ročně na láníka. Roboty byly jistě vyžadovány také při stavbách cest, hradů, hlídkování atd.

Se zaváděním emfyteutického (německého) práva souvisel také rozvoj vesnické samosprávy. Jakýmsi prostředníkem mezi pánem a poddanými se stal rychtář. Býval to někdy zakladatel vesnice (lokátor) nadaný jedním nebo i více svobodnými lány, míval mlýn nebo hospodu či jiná privilegia. Jeho úkolem bylo soudit nehrdelní spory a vybírat pokuty, z nichž mu asi třetina zůstávala. Staral se také o odvádění poddanských dávek, které byly splatné na jaře o svatém Jiří a na podzim na svatého Václava (Jakuba nebo Michala). Berním komisařům snad také vybíral královské berně, které se z mimořádných stávaly za Lucemburků pravidelnými odvody. Ve 14. století se vedle rychtářů začínají účastnit správy vesnic pomocníci rychtářů - soudní přísedící - konšelé, nejprve v osadách poblíž měst.

Své pravidelné povinnosti museli poddaní plnit také vůči duchovní vrchnosti. A plnění těchto odvodů mělo přednost před ostatními, neplatičům hrozila dokonce exkomunikace z církve. Tzv. farní desátek se někde ještě vybíral jako skutečně každý desátý díl obilí a ostatních produktů zemědělských usedlostí poddaných i z panské půdy. Někde byl již nahrazen pevně stanovenými dávkami obilí, jen zřídka se změnil na peněžní dávku. Nemajetní podsedci si svůj desátek odpracovali robotou na církevních polích. Biskupský desátek - podýmne - platili pouze majitelé domů, a to půl až jeden groš. Větším zatížením byly poplatky za jednotlivé církevní obřady, k nimž ve 14. století přistupují nechvalně známé pokuty při pokání a prodej odpustků, které později při pobuřujícím hříšném životě některých kněží a církevních hodnostářů vyvolávaly odpor a reformní snahy. Jsou známé i případy pronájmů tzv. železných krav poddaným ze strany farních hospodářství.

Rozvrstvení obyvatel vesnic bylo ve 14. století pestré. Lánovní sedláci mohli v běžně úrodných letech bez přírodních pohrom a válek i bohatnout. Ještě lépe na tom byli rychtáři a vesničtí podnikatelé - krčmáři a mlynáři, jejichž majetek se mnohde vyrovnal majetku drobných šlechticů. Tito (zemané, vladykové) vlastnili jednu, častěji dokonce pouze díl některé vesnice. Jen malá část lánů však zůstávala celá, s populačním přebytkem obyvatelstva se grunty dělily, čtvrtlánici a osminovní se již svým postavením blížili nelánovým obyvatelům, podsedkům, pozdějším zahradníkům, domkářům, chalupníkům a podruhům, kteří se částečně nebo úplně živili námezdní prací. Osobně svobodní bývali rychtáři, svobodníci a nápravníci - kteří díky získaným privilegiím mohli prodat svůj majetek a stěhovat se. Ostatní poddaní k vystěhování museli splnit své poddanské povinnosti a potom si vyžádat zhostný list od vrchnosti. Stěhující se lánovní sedláci museli potom platit schodné a příjemné. Zemřel-li hospodář bez mužských potomků a neměl právo svobodně kšaftovat, žádali pozůstalí o dědictví a zpravidla platili odúmrt'.

Obecně se soudí, že životní situace obyvatel ve 14. století byla poměrně stabilizovaná, neproběhly žádné hospodářské ani sociální revoluce, každé panství či vesnice se řídilo poddanským právem, nepsanými zákony sousedského soužití, větší přečiny soudili provinciální úředníci, někdy městské soudy. Stanovené poddanské povinnosti se dlouhý čas nezvyšovaly, roboty byly nízké. Situace se zhoršila na konci století, kdy Moravu od 80. let začaly rozvracet markraběcí války a zanedlouho potom události související s husitskými válkami.

KULTURA CHUDOBY

Bc. Ladislav TOUŠEK
student, Katedra antropologie ZČU

Abstract

This essay contains about the culture of poverty as a special socio-cultural phenomenon. Different approaches and perspectives are discussed.

V roce 1959 ve studii *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* formuloval americký antropolog Oscar Lewis analytický model *kultury chudoby*. Jeho myšlenka nebyla nikterak nová a v podstatě bychom ji mohli nalézt u Engelse(1) v jeho knize *Postavení dělnické třídy v Anglii* (2) ve které hovoří o "zbídačené dělnické třídě" (3), jež žije v chudobě doprovázené deprivací a odlišnou kulturou. (4) Samotná marxistická inspirace je v Lewisově díle zřetelná. Je tedy paradoxem, že se jeho model stal typickým příkladem konzervativního smýšlení v bádání o chudobě. (5)

První kritické reakce se objevily nedlouho poté, co byl tento koncept uveden na svět. Pro větší přehlednost si je dovoluji rozdělit do dvou, resp. tří oblastí: (1) kritiky konceptu, jejichž zdrojem je tradiční spor o příčinách chudoby, kdy na jedné straně stojí názor, který chápe chudobu jako důsledek uspořádání sociální struktury společnosti a na druhé straně názor, jenž chápe chudobu spíše jako důsledek chování a osobních charakteristik samotných jedinců. (6) (2) oblast, do které bych zařadil kritické reakce, jež vycházejí ze střetu mezi teoretickým konceptem sociální struktury a antropologickým konceptem kultury, resp. reakce vycházející z nepochopení antropologického pojmu kultury. Obě oblasti však nelze chápat odděleně, neboť se vzájemně prolínají, a proto se jimi budu zabývat souběžně. A konečně (3) oblast, kterou bych nazval jako "metodologickou" či "analytickou" a do které by patřily reakce - troufám si tvrdit - více relevantní a tématicky odlišné od předchozích. Vzhledem k tomu, že se jedná o problematiku nejlépe přehlednou, začnu právě touto.

Prvním, z lineárního pohledu, metodologickým nedostatkem, který byl Lewisovi při formulaci konceptu kultury chudoby vyčítán, byl samotný sběr dat, který byl omezen na prostředí rodiny, jako základní (a jediné) jednotky výzkumu. (7) Ačkoliv je rodina dominantní institucí v prostředí kultury chudoby, je pochopitelné, že se nelze omezit pouze na ni a studovat ji bez souvislosti k sociálnímu prostředí, jak samotného ghetta, tak majoritní společnosti. (8)

Na základě takto získaných dat Lewis, dle svých kritiků, formuluje teoretický koncept, který je nedostatečně empiricky zakotven a který si nárokuje uplatnění i mimo zkoumané prostředí. (9) Právě zobecňování a formulace znaků, jenž by měli být pro kulturu chudoby typické se staly předmětem některých kritik a hodnotících výzkumů. Např. Parker a Kleiner na základě svých výzkumů (kvantitativního charakteru) mezi obyvateli "černošského" ghetta v USA(10) dospěli k závěrům, že mnoho ze znaků subkultury chudoby netvoří jeden segment hodnot a zvyků jí vlastní, ale jsou širokým souborem znaků, které jsou sdílené širší společností. K podobným výsledkům dospěli i ostatní badatelé na základě obdobných výzkumů v USA(11) a

taktéž některé studie z Jižní Ameriky. (12) Ovšem našly se i některé výzkumy, které do určité míry dávaly za pravdu Lewisovi a zdůrazňovaly, že lze najít odlišné znaky v podobě hodnotového systému u lidí žijících v prostředí chudoby. (13)

Mohlo by se zdát, že teze kultury chudoby zůstala ve většině případech nepotvrzena či dokonce vyvrácena na základě empirických poznatků. Ovšem musíme vzít v úvahu, že Lewis o konceptu kultury, stejně tak jako jiní sociální vědci, hovořil v ideální rovině a zdůrazňoval, že jím formulované znaky kultury chudoby variují. Nehledě na to, že s tím, jaké znaky byly či nebyly ohodnoceny jako specifické pro kulturu chudoby, souvisí problematika širší, a to, jak který sociální vědec chápe pojmy *subkultura* či obecněji - *kultura*. Dále lze najít souvislost ze základním problémem bádání o chudobě - zda sledované znaky jsou příčinou chudoby či její konsekvencí. Tedy v obou případech problematika, kterou jsem již pojmenoval a které se budu věnovat.

Mezi další nedostatky Lewisovi práce lze, dle kritiků konceptu, zařadit jeho nesystematičnost či neexplicitnost, a to především při užívání pojmu *subkultura*, resp. *kultura*. Ačkoliv sám Lewis podává důvod, proč namísto pojmu *subkultura* používá pojmu *kultura chudoby*, (14) byl kritizován, zejména Charlesem Valentinem, (15) který zdůrazňoval, že ačkoliv na některých místech Lewis jasně formuloval, že má na mysli subkulturu a nikoliv kulturu, z ostatních částí textů to není zřetelné. To je dle Valentina způsobeno především tím, že - podobně jako ostatní sociální vědci - užívá tohoto pojmu bez jasného vymezení a bez žádoucí kontextualizace, myšleno ve vztahu ke kultuře majoritní. (16)

Za negativní aspekt Lewisova konceptu lze taktéž označit jeho staticnost, nebo-li to, že není dynamický, (17) z čehož vyplývá až fataličnost konceptu - *kultura chudoby* jako neustále sebereprodukcující se nadindividuální entita bez vztahu ke kulturním změnám a širšímu sociálnímu prostředí, kde jsou jedinci pouhými vehikuly. (18) Ovšem je otázkou, zda nějaký analytický model takový být může.

Rovněž se dá uvažovat nad tím, zda chápat model kultury chudoby jako explanační či deskriptivní. Pokud o něm budeme uvažovat jako o explanačním modelu, nabízí se otázka, co má vlastně vysvětlovat. Původ chudoby? Přežívání chudoby? Vysokou míru deviantního chování (z pohledu majority) uvnitř subkultury chudoby? Nebo je tento model pouze vhodnou deskriptivní nálepkou? (19) Tyto otázky jsou poměrně zásadní... , jestliže užívám konceptu kultury chudoby jako explanačního modelu, nestačí jím pouze vysvětlovat chování nositelů této kultury, ale musím se ptát po příčinách vzniku těchto vzorců chování a nestačí prosté konstatování, že se jedná o adaptivní mechanismus na určité podmínky, protože tyto konkrétní podmínky musejí být jasně vymezené a definované. Ovšem tímto se dostáváme do bludného kruhu následků a příčin chudoby, kde nelze najít jednoznačnou odpověď.

V předcházejících odstavcích jsem se zabýval aspekty Lewisova konceptu kultury chudoby, které jsem označil jako "metodologické" či "analytické" a které se bezpochyby týkají přímo a pouze jeho přístupu. V následující části bych se rád věnoval kritice kultury chudoby, která dle mého názoru již přímo nesouvisí s osobou Oscara Lewise a jeho konceptem, tak jak ho formuloval, ačkoliv se jedná o hlavní proud námitek, které proti konceptu byly směřovány a ačkoliv do určité míry pramení z nedůslednosti Lewisova přístupu.

Od té doby, co se začalo rozlišovat mezi *deserving poor* a *underserving poor* a chudoba přestala být považována za něco "požehnaného", objevili se dva základní názory (20) na

příčinu chudoby *underserving poor*. (21) První názor říká, že chudí si mohou za svoji chudobu sami v důsledků svých vlastností a svého jednání. Tento názor byl (je) prosazován především konzervativně orientovanými jedinci a bývá někdy označován jako názor "behavioristický". Oproti tomu, druhý názor tvrdí, že chudoba je způsobena špatným uspořádáním společnosti její nerovností a že chudí jedinci jsou determinováni sociální strukturou. Tento názor je zastáván převážně liberálně smýšlejícími a bývá nazýván jako "deterministický". (22) Jak píše Petr Mareš: "*Vymezení příčin chudoby s sebou nese ideologickou zátěž.*" (23)

Sám Oscar Lewis formuloval kulturu chudoby jako specifický konceptuální model, který popisuje subkulturu západní společnosti, která má vlastní strukturu a vnitřní logiku a vlastní způsob života, který je předáván z generaci na generaci. (24) Kultura chudoby je, dle Lewise, reakce a adaptační mechanismus na určité podmínky ve společnosti a jakmile jednou vznikne má tendenci se reprodukovat. (25)

Z výše uvedeného je zřetelné, že Lewis chápe kulturu chudoby jako výsledek "situačních faktorů" (26) či sociálních podmínek, přičemž neopomíná zdůraznit zdroj těchto podmínek - širší společnost a dále zdůrazňuje úlohu socializace jedince v takových to podmínkách. Bylo by tedy liché zařazovat Lewise do té či oné škatulky, ale přesto se to stalo. Situaci vystihuje William Wilson v knize *The Truly Disadvantaged* z roku 1987: "*Although Lewis was careful to point out that basic structural changes in society may alter some of the cultural characteristic of the poor, conservative students of inner-city poverty who have built on his thesis have focused almost exclusively on the interconnection between cultural traditions, family history, and individual character.*" (27)

Zjednodušeně řečeno: Konzervativně orientovaní badatelé převzali koncept kultury chudoby za svůj, aby tak podpořili své "behavioristické" hledisko a naopak liberálně orientovaní ho podromini silné kritice. Třetí plochou byla především myšlenka sebe reprodukce kultury chudoby a fakt, že Lewis tak, dle kritiků, opomíná roli společnosti při vytváření kultury chudoby a klade vinu za chudobu na samotné oběti ("*blamed the victim*"). Pro ilustraci uvádím citaci z knihy *Poverty and culture* od Charlesa Valentine, jednoho z hlavních kritiků konceptu a zdůrazňuji, že prakticky všechny ostatní kritiky (28) konceptu jsou stejného charakteru: "*That is, these conditions are phenomena of the environment in which the lower class lives, determined not so much by behaviors and values of the poor as by the structure of the total social system. It may be suggested also that this larger structure is perpetuated primarily by the economic and political actions of the non-poor. Then we may view behaviors and values peculiar to the poor as responses to the experience of their special socioeconomic environment and as adaptations to this environment. Moreover, this view does not require that distinctive socialization patterns of personality configurations be invoked to explain class-specific beliefs and practices*" (29) Dále: "... lower-class life does not actually constitute a distinct sub-culture in the sense often used by poverty analysts, because it does not embody any design for living to which people give sufficient allegiance or emotional investment to pass in on to their children." (30)

Již jsem uvedl, že Lewis při konceptualizaci svého modelu bral v úvahu podmínky širší společnosti a konstatoval, že kultura chudoby je reakcí a adaptačním mechanismem na tyto podmínky, a proto si dovoluji konstatovat, že výše uvedené námitky v citaci, které se příliš neliší od těch ostatních, jsou v podstatě liché, resp. nejsou přímo s modelem kultury chudoby v rozporu. (31) Co se týče druhé části citace, týkající se socializace a tendence

sebereprodukce kultury chudoby, použil bych komentář známého představitele urbánní antropologie Ulfa Hannerze: *"I believe, however, that anthropologists have usually seen learning by role-modeling and through exposure to imageries and expectations as major modes of cultural transmission. It then seems obvious that once adaptations have occurred in one generation, the following generations living in the same opportunity structure do not make their adaptations in a cultural vacuum; they are at least implicitly socialized into those of their predecessors, regardless of what value the latter attach to their way of life."* (32)

V citaci je naznačen druhý aspekt kritiky konceptu kultury chudoby, a to špatné chápání pojmu kultura či subkultura, neboť Valentine v podstatě opomíjí základní tezi, že kultura je předávána z generaci na generaci a také se u něj objevuje rozpor mezi konceptem sociální struktury a konceptem kultury. Omyl je dále zřetelný především u některých sociologů. Vzorovým příkladem je studie *American Apartheid*, ve které autoři Massey a Denton píší: *"Although Lewis explicitly connected the emergence of these cultural patterns to structural conditions in society, he argued that once the culture of poverty was established, it became an independent cause of persistent poverty."* (33) *"In response to the harsh and isolated conditions of ghetto life, a segment of the urban black population has evolved a set of behaviors, attitudes and values that are increasingly at variance with those held in the wider society. Although these adaptations represent rational accommodations to social and economic conditions within the ghetto, they are not widely accepted or understood outside of it, and in fact are negatively evaluated by most of American society."* (34) *It is not a self-perpetuating "culture of poverty" that retards black educational progress but a structurally created and sustained "culture of segregation" [sic!, pozn. autora] that, however useful in adapting to the harsh realities of ghetto life, undermines socioeconomic progress in the wider society."* Over time, however, as intense racial isolation and acutely concentrated poverty have continued, ghetto attitudes, values, and ideal have become progressively less connected to those prevailing elsewhere in the United States. More and More, the culture of the ghetto has become an entity unto itself, remote from the rest of American society and its institutions, and drifting ever further afield." (35) Je zřetelné, že autoři, ačkoliv koncept kultury chudoby kritizují, nejsou s ním prakticky v rozporu, což sami potvrzují zavedením do určité míry analogického pojmu *culture of segregation*. Spíše se zdá, že je zde s modelem kultury chudoby zacházeno nevhodně. Obdobně je tomu tak i u jiných sociálních badatelů. Avšak je nutno uvést, že určité důvody, proč tomu tak je. Tyto důvody, které zde byly již jmenované či naznačené, bych shrnul do několika bodů: nedůsledná konceptualizace modelu kultury chudoby samotným Lewisem, a to hlavně v podobě nedostatečného důrazu na vnější příčiny chudoby (obecněji na širší podmínky společnosti), nedostatečné empirické zakotvení modelu a jeho následná generalizace. Uvedené důvody byly dále znásobeny převzetím konceptu konzervativními badateli a jeho následným "očesáním".

Jako protiargument k uvedenému, lze uvést fakt, že Oscar Lewis vycházel z teoretických a metodologických pozic antropologie a jeho zájmem byl výzkum kultury (subkultury) slumů. Je tedy pochopitelné, že na rozdíl např. od sociologů, se primárně orientoval na samotnou subkulturu a abstrahoval od "markostrukturních" podmínek společnosti a jeho přístup lze takto označit za adekvátní, což potvrzuje názor Wilsona, který, v souladu s Ulfem Hannerzem, konstatuje, že bádání o chudobě se musí odehrávat ve dvou rovinách - analýze makrostrukturálních podmínkách společnosti a kulturní analýze, kde se tyto podmínky projevují. (36) Wilson tento názor demonstrovuje za pomoci příkladu nezaměstnanosti (zaměstnání není pouhý způsob obstarávání obživy, ale má dalekosáhlé důsledky na život jedince a jeho blízkých) a vytvářením specifických hodnot spojených s tímto stavem a

přenosem těchto hodnot na potomky. (37) Avšak sám používá koncept *sociální izolace*, (38) a to především z důvodů zmiňované konotace modelu kultury chudoby.

Jeho koncept sociální izolace je do určité míry analogický k jinému konceptu, (39) který je v současnosti poměrně populární - konceptu *sociální exkluze*, který má oproti kultuře chudoby zřetelné výhody: je deskriptivní i explanační, (40) je dynamický a hodnotící. (41) V podstatě se ovšem tyto dva modely nevylučují a lze je, dle mého názoru, aplikovat zároveň (42). Tímto jsem ale vyčerpal možnosti tohoto textu, neboť nastíněná problematika si žádá samostatné téma. Závěrem bych ještě upozornil, že debata o chudobě, která zde byla naznačena v souvislosti s kritickými reakcemi vůči modelu kultury chudoby, zdaleka neutichla, ba právě naopak - probíhá ještě horlivěji, a to především v souvislosti s pojmem *underclass*.

1) Ve skutečnosti se jedná spíše o myšlenku Marxe.

2) Engels, B.: Postavení dělnické třídy v Anglii. Praha: Svoboda, 1950.

3) Viz Marxův termín lumpen proletariát.

4) Mareš 1999:100-103; VIC - HOWARDS 1991: 100.

5) Vic - Howard 1991:101.

6) Srv. Mareš 1996:60-69, rovněž viz následující odstavce tohoto textu. Extrémním příkladem názoru, který zde byl prezentován jako druhý, je přístup amerického konzervativního politologa Charlese Murrye, a to především jeho kontroverzní kniha *The Bell Curve: Intelligence and class structure in American Life* z roku 1994, kterou napsal spolu s psychologem Richardem J. Herrnsteinem a která byla označena "jako nejprovokativnější práce ve společenských vědách" (blíže viz Giddens 1999:267-273, 404-406; též Budil 2003:255-256; Charles Murray rovněž Mareš 1996).

7) "The intensive study of the family has many methodological advantages. Because the family is a small social system, it lends itself to the holistic approach of anthropology. The family is a natural unit of study, particularly in a large metropolis like San Juan or New York. In studying a culture through the intensive analysis of specific families we learn what institutions mean to individuals. It helps us get beyond form and structure to the realities of human life. Whole-family studies bridge the gap between the conceptual extremes of culture at one pole and the individual at the other; we see both culture and personality as they are interrelated in real life." (Lewis 1966:XX).

8) K této kritice viz Valentine 1968, zejména s. 64-67.

9) "This style of life [culture of poverty - pozn. autora] transcends national boundaries and regional and rural-urban differences within nations. Wherever it occurs, its practitioners exhibit remarkable similarity in the structure of their families..." (Lewis 1966:19).

10) Lewis s o výskytu kultury chudoby v USA vyjadřoval poněkud nejednoznačně: "Because of the advanced technology, high level of literacy, the development of mass media and the

relatively high aspiration level of all sectors of the population, especially when compared with undeveloped nations, I believe that although there is still a great deal of poverty in the United States [...] there is relatively little of what I would call the culture of poverty. My rough guess would be that only about 20 percents of the population below the poverty line [...] in the United States have characteristics which would justify classifying their way of life as that of a culture of poverty" (Lewis 1966a: 51).

11) Např. Hylan Lewis (Hylan Lewis 1967); Goodwin: "...[there is] no difference between poor and nonpoor when it comes to life goals and wanting to work" (Goodwin 1972, citace dle Vic - Howard 1991:105); dále v Anglii Silburn: "Expecting the so-called `problem families` the poorer households could not be said to be culturally distinct from the richer..." (Silburn 1970:155; citace dle Vic - Howard 1991:106).

12) Viz Vic a Howard (Vic - Howard 1991:106), kteří uvádějí příklad výzkumu z Rio de Janiera.

13) Tamtéž, s. 105-106.

14) Lewis podává následující vysvětlení: "I decided to use the term culture of poverty because my books were intended for a wide audience. I believed that the concept of a subculture, difficult even for social scientist, would confuse the average reader..." (Lewis, Oscar. : Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals - Book review. In Current Anthropology, vol. 10 (1969), s. 189.). Dále: "While the term ,subculture of poverty is technically more accurate, I have used culture of poverty as a shorter term" (Lewis 1966a: XXXIX).

15) Valentine 1968, zejména s. 107 - 113. Ke kritice užívání pojmu subkultura rovněž Gursslin a Roach (1967), který - podobně jako Valentine - zdůrazňuje tendenci sociálních vědců hledat subkulturu všude tam, kde je sebemenší rozdíl v chování od obecného standardu.

16) K tomuto sporu viz recenze knihy Charlesa Valentina v Current Anthropology, vol. 10 (1969), No. 2-3. Pp. 181-201, kde Valentine mj. píše: "On culture and subculture, the major issue is that, regardless of terminology, Lewis often writes about the subject as if he had a full culture in mind. This begins with his definition ,a culture in the traditional anthropological sense and continues throughout much theoretical discussion" (s. 198).

17) Ačkoliv je Valentinova kniha Culture and Poverty prakticky založena na kritice Lewise, tento negativní aspekt se tam - jak poukazuje Kochar [Kochar, V.K.: Culture and Poverty: Critique and -Counter Proposals (book review and athour`s precis/reply). In: Current Anthropology, vol. 10 (1969), pp.186-187] - nevyskytuje.

18)

19) Gursslin a Roach 1967.

20) Petr Mareš v knize Sociologie nerovnosti a chudoby uvádí tři možné příčiny chudoby: (1) chudoba jako důsledek uspořádání ekonomického a sociálního systému společnosti; (2) chudoba jako výsledek lenosti..., nebo-li jako důsledek individuálních nedostatků; (3) chudoba jako důsledek situačních faktorů, s čímž, dle Mareše, souvisí koncept kultury

chudoby (Mareš 1999: 60-65). Osobně s tímto vymezením souhlasím, ovšem samotný diskurs na téma chudoby se omezuje prakticky na první dvě příčiny, v čemž vidím jednu z příčin kritiky konceptu kultury chudoby, neboť tzv. "situační faktory" bývají zaměňovány s individuálními nedostatky jednotlivců.

21) Mareš 1999: 65-69.

22) Viz např. Auletta 1982: 34.

23) Mareš 1999: 60. Ke sporu mezi konzervativními a liberálními názory na chudobu viz např. Wilson 1985, zejména s. 6-19.

24) "... it is the label for specific conceptual model that describes in positive terms a subculture of Western society with own structure and rationale, a way of life handed on from generation to generation along family lines" (Lewis 1966b:19).

25) "The culture of poverty is both an adaptation and a reaction of the poor to their marginal position in a class-stratified, highly individuated, capitalistic society" (Lewis 1966a: XLIV; viz též Lewis 1966b:21). "Once it comes into existence it tends to perpetuate itself from generation to generation because of its effect on the children" (Lewis 1966a: XLV).

26) Mareš 1999:61,65.

27) Wilson 1987:13.

28) Rozuměj z řad liberálně smýšlejících.

29) Valentine 1968:116-117

30) Valentine 1968:113.

31) Je možná do určité míry pravda, že Lewis kladl příliš veliký důraz na interní - sebereprodukující se příčiny kultury chudoby, ovšem musíme vzít v úvahu, že jeho výzkum vycházel z antropologických základů a jeho cílem byl výzkum subkultury. Ostatně necháme mluvit samotného Lewise: "The crucial question from both the scientific and the political point of view is: How much weight is to be given to the internal, self-perpetuating factors in the subculture of poverty as compared to the external, societal factors? My own position is that in the long run the self-perpetuating factors are relatively minor and unimportant as compared to the basic structure of the larger society. However, to achieve rapid change and improvement with the minimum amount of trauma one must work on both the "external" and "internal" conditions" [Lewis, Oscar. Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals (book review and author's precis/reply). In: Current Anthropology, vol. 10 (1969), pp.192.]. Tuto citaci uvádím pod čarou z toho důvodu, jelikož se jedná o Lewisův výrok, který následoval až po formulaci jeho modelu kultury chudoby a až poté, co byl hojně kritizován.

32) Hannerz, Ulf: Culture and Poverty: Critique and Counter Proposals (book review and author's precis/reply). In: Current Anthropology, vol. 10 (1969), pp. 186.

33) Massey - Denton 1993: 5.

34) Tamtéž, s. 165.

35) Tamtéž, s. 172.

36) Wilson 1991:10, kde mj. parafrázuje Hannerze: "... it is not sufficient to recognize the importance of macrostructural constraints; it is also imperative to see the merits of a more subtle kind of cultural analysis of life in poverty."

37) Tamtéž. Wilson zde užívá jako příkladu studii *Travail et travailleurs en Algeria* od Pierra Bourdieu, která spadá do jeho "antropologického" období.

38) "... what distinguished the two concepts [culture of poverty and social isolation, pozn. autora] is that although they both emphasize the association between the emergence of certain cultural traits and the structure of social constraints and opportunities, culture of poverty, unlike social isolation, places strong emphasis on the autonomous character of the cultural traits once they come into existence" (Wilson 1987:137). Viz též Mareš 1999:179, který konstatuje: "Z hlediska kultury bída jsou vlastnosti chudých příčinami jejich chudoby. Nikoliv z hlediska situační teorie [sociální izolace]." Podotkl bych, že to není zcela přesné...

39) V podstatě se dá říct, že Wilsonův koncept akcentuje pouze určitou dimenzi konceptu sociální exkluze, který pokrývá širší oblast, což ovšem lze říct též o kultuře chudoby.

40) Zdůrazňuji tuto výhodu proto, že explanační potenciál kultury chudoby je v širších souvislostech poněkud omezený. K dynamičnosti viz výše.

41) K pojmu sociální exkluze viz Mareš 2000.

42) Podobně tak se v zásadě nevylučuje model kultury chudoby s pojmem underclass.

Literatura:

- AULETTA, Ken: *The Underclass*. New York: Random House, 1982.
- BUDIL, Ivo T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003, 4 vydání.
- GIDDENS, Anthony: *Sociologie*. Praha: Argo, 1999.
- GURSSLIN, O.R. - ROACH, J.: *An evaluation of the Concept Culture of Poverty*. *Social Forces*, vol. 45 (1967), s. 383-392.
- HANSON, Allan: *How Poverty Lost Its Meaning*. *Cato Journal*, vol. 17.
- LEWIS, Oscar: *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty - San Juan and New York*. New York: Random House, 1966.
- LEWIS, Oscar: *The Culture of Poverty*. *Scientific American*, vol. 215/4 (1966).
- SIROVÁTKA, Tomáš (ed.): *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*. Brno: Masarykova univerzita, 2002.
- MAREŠ, Petr: *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha: Slon, 1999.
- MAREŠ, Petr: *Chudoba, marginalizace, sociální vyloučení*. *Sociologický časopis*, 3/2000.
- MASSEY, Douglas S. - DENTON, Nancy A.: *American Apartheid. Segregation and the Making of the Underclass*. Harvard University Press, 1993.
- MASSEY, Douglas S.: *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. *American Journal of Sociology*, vol. 96: 329- 357.
- OPLER, Marvin: *On Lewis "Culture of Poverty" (Discussion and Criticism)*. *Current Anthropology*, vol. 9 (1968), No. 5. Pp. 451-452.

- PARKER, Seymour - KLEINER, Robert: The Culture of Poverty: An Adjustive Dimension. American Anthropologist, vol. 72 (1970).
- VALENTINE, Charles: Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.
- VALENTINE, Charles: Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals - Book review. Current Anthropology, vol. 10 (1969), No. 2-3. Pp. 181-201.
- VIC, George - HOWARDS, Irving: Poverty Admist Affluence. Worcester: Billing & Sons. 1991.
- WILSON, J. William: Studying Inner-City Social Dislocations: The Challenge of Public Agenda Research. American Sociological Review, 1991, Vol. 56, pp. 1-14.
- WILSON, J. William: The Ghetto Underclass and the Social Transformation of the Inner City. The Black Scholar, May/June 1998.
- WILSON, J. William: The Truly Disadvantaged: The Inner City. The Underclass and Public Policy. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- BARNARD, Alan - SPENCER, Jonathan (eds.) : Encyclopedia of Cultural Anthropology. London : Routledge, 1996.

BEDŘICH MOLDAN: EKOLOGICKÁ DIMENZE UDRŽITELNÉHO ROZVOJE

dis. Roman POSOLDA
Greenpeace, externí student, Katedra antropologie ZČU

(prof. RNDr. Bedřich Moldan, CSc. - odborník na environmentalistiku, bývalý ministr životního prostředí Klausovy vlády v 90. letech, nyní stínový ministr téhož resortu)

Autor v publikaci poukazuje převážně na negativní, ale také pozitivní trendy chování člověka-společnosti-civilizace ve vztahu k životnímu prostředí, a to v globálním pojetí. Poměrně odborný text je doplňován grafy a mnohými názornými schémata, které dokumentují ještě názorněji myšlenky uvedené v textu a tím přeformulovávají věty do lépe pochopitelné formy.

V úvodu je zmíněn termín trvalé udržitelnosti a jeho tři rozměry: ekonomický, sociální a ekologický. Jde o koncepci, jejíž životaschopnost je podmíněna naplněním všech tří rozměrů. Ekonomický rozměr udržitelnosti vychází z nutnosti zachovat při veškeré hospodářské činnosti základní kapitál a využívání jen vyprodukovaného zisku. Sociální rozměr se týká lidí jako jednotlivců, tak i společnosti. Lidský rozvoj znamená odstranění chudoby, zlepšování zdraví, delší průměrný věk, méně nemocí, ale také vzdělanost, slušné životní podmínky, bezpečnost. Společenský rozvoj se týká především institucí demokracie, zabezpečení lidských práv a svobod a spravedlivého společenského uspořádání. Ekologický rozměr poukazuje na to, že hospodářská činnost a celkový civilizační rozvoj se děje v širším rámci přírodních podmínek. Lidé a jejich činnost jsou součástí zemské biosféry a jsou plně závislí na přírodních zdrojích a na planetárních životodárných systémech, jako je systém klimatický, fyzikálně chemické fungování atmosféry, hydrologický cyklus či biochemické cykly chemických prvků.

Důležitým předpokladem pro dosažení udržitelnosti je možnost posoudit, zda se vývoj ubírá správným směrem. Vhodným nástrojem jsou indikátory udržitelného rozvoje. Rámcem indikátorů pro ekologickou dimenzi udržitelnosti je schéma H-Z-S-D-O = hnací síla, zátěž prostředí, stav, dopad, odpověď.

Termínem hnací síla se označuje naplňování materiálních nároků a potřeb lidské společnosti, základní hospodářské a společenské procesy a činnosti, které jsou motorem společenského a hospodářského rozvoje, ale zároveň základní příčinou ohrožení prostředí. Patří sem spotřeba domácností, rozvoj průmyslu, produkce potravin, doprava, rekreační a turistické aktivity.

Zátěží prostředí rozumíme například emise škodlivin do ovzduší nebo do vod, rozptylování toxických látek, produkci odpadů různých typů či jinou aktivitu přímo ovlivňující prostředí.

Stav složek prostředí a jiných ekologicky významných jevů se týká například koncentrace škodlivin ve vodě nebo v ovzduší, vegetačního pokryvu, stavu městského prostředí a mnoha jiných ekologicky relevantních skutečností.

Termínem dopad se rozumí negativní důsledky znečišťovaného nebo jinak poškozeného prostředí na člověka a jeho zdraví nebo pohodu, na ekonomické statky a na živou či neživou přírodu.

Termínem odpověď souhrnně označujeme nejrůznější instituce a aktivity, které jsou odpovědí na ohrožení životního prostředí a přírodních zdrojů. Patří sem právní nástroje ochrany životního prostředí, instituce na místní, národní i mezinárodní úrovni, ale i vzdělávání a informace a změněný životní styl.

Schéma H-Z-S-D-O je konstrukčním materiálem pro členění publikace, velmi vhodně autor prezentuje co nejvíce kvantitativních údajů.

Publikace nese spoustu závěrů ze světových zasedání na ekologické téma. Vyjmenování mezinárodních úmluv z oblasti ochrany životního prostředí a udržitelného rozvoje autor uvádí v závěru své práce. Tyto úmluvy jsou datovány od roku 1906 až po rok 2000. Zvláště Montrealský protokol o látkách, které poškozují ozónovou vrstvu z roku 1987 a jeho dodatky, dále Kjótský protokol k Rámcové úmluvě o změně klimatu z roku 1997 a deklarace z Konference v Riu de Janeiro z roku 1992 - to jsou stěžejní materiály pro další vývoj. Z toho vyplývá jak velká je kladena pozornost změně klimatu v oblasti environmentální. Je to hrozba reality, přesto ne všechny země reagují na výzvy mezinárodních organizací. Autor vypisuje mnohé kvóty, které země ratifikují. Chování zemí Evropské unie zdá se býti v této oblasti, co by světového giganta konzumu a všeho s tím spojeného, zodpovědnější, než chování jiného giganta, znečišťovatele číslo 1, čímž jsou USA, respektive v poslední době transparentní závazky George W. Bushe vůči petrolejářským společnostem jako jsou např. Exxon Mobile. To způsobilo také odstoupení USA od závěrů Kjótského protokolu a také jejich neúčast na Světovém summitu o udržitelném rozvoji, který se konal v jihoafrickém Johannesburgu v roce 2002. To jen jako komentář ke všem dobrým úmluvám, které bohužel vyznívají jako mnohdy zbytečná práce, pakliže je nepřijímají nejvlivnější země. Ekonomika a soukromé zájmy tedy v mnohém zatím přírodu poráží.

V kapitole Zátěž a stav prostředí autor nastiňuje stav a vývoj prostředí v Evropě. V téměř všech ukazatelích (skleníkové plyny a změna klimatu, emise nebezpečných látek, degradace půdy, odpady, GMO, biodiverzita, hluková zátěž, atd.) se bude situace nadále zhoršovat. Naopak jsou i pozitivní signály. Zastavování produkce látek ničících ozon příznivě působí na ozónovou vrstvu, ovšem začátek "uzdravování" se očekává zhruba v polovině 30. let tohoto století, přičemž k úplné obnově podle předpokladů nedojde do roku 2050. Z tohoto důvodu lze očekávat i nadále zvýšení UV záření a rostoucí výskyt rakoviny kůže. V oblasti recyklace odpadů fungují v zemích Evropské unie mnohé programy. Nicméně i navzdory všem politickým snahám na úrovni EU i úrovních národních se u objemu odpadů - tuhých domovních, papírových, lepenkových a skleněných - očekává nárůst.

Jak již jsem uvedl výše, dle publikace a závěrů ekologických summitů je hlavním problémem globálního rozsahu pro budoucnost změna klimatu, dalšími neméně závažnými budou v blízké budoucnosti nedostatek sladké vody, odlesnění, znečištění slané vody, ztráta biodiverzity, růst počtu obyvatelstva a jeho migrace - rozšiřování a vznik dalších megapolis, s tím spojený velký problém dopravy, odpady, změna společenských hodnot a další. V případě problematiky pitné vody se předpokládá, že se voda postupně stane vůbec nejkritičtějším přírodním zdrojem. Zabezpečení dodávek vody se nepochybně stane v mnoha velkých regionech světa předmětem hlavní národní i nadnárodní priority, protože stále více obyvatel

bude žít v oblastech "vodního stresu". Studie GEO 2000 ukazuje, že v roce 2025 budou až 2/3 světového obyvatelstva žít v území podrobených mírnému až vysokému vodnímu stresu.

Hodnotit dopady změněných parametrů prostředí představuje úlohu, jejíž metodologie je ve stadiu vývoje. Hodnotit vzniklé nebo hrozící škody je spojeno s jejich kvantifikací, což mohou představovat jednotlivé indikátory kvantifikace: sociální škody (migrace obyvatel, ekologická bezpečnost, vztahy mezi regiony a státy, ztráta původního domovského prostředí, sociálně rozdílné dopady zhoršeného stavu životního prostředí, dopady na lidské zdraví, vnímání devastované krajiny) ekonomické škody (příklad za mnohé s ekonomickým podtextem - nedostatek potravin v různých částech světa je spíše otázkou ekonomickou a politickou než otázkou skutečného nedostatku přírodních zdrojů - 34 000 dětí umírá denně na problémy spojené s podvýživou a nekvalitní stravou-samozřejmě jsou to děti z třetího světa, který má mj. nevýhodné ekonomické normy pro rozvoj a obchod, jež jsou diktované bohatými zeměmi, to proto, aby nebyla ohrožena ekonomika právě těch bohatých) stále větší pozornost se věnuje kategorii tzv. nemateriálních škod: ztráta estetické hodnoty krajiny, snížená viditelnost, ztráta původního přírodního charakteru. Mezi další kategorie škod způsobených poškozeným životním prostředím, to znamená sníženou úroveň některé ze služeb biosféry, patří následky zvýšené hlukové zátěže, nepřímo ztráta pracovních míst, následky negativních aspektů dopravy, jako jsou dopravní zácpy nebo dopravní nehody nebo i menší avšak vyčíslitelné škody způsobené v důsledku znečištěného ovzduší.

Život na planetě Zemi představuje rozmanitou říši koexistující na společném základě, mluvíme o biologické rozmanitosti = biodiverzitě. Velká většina biologických druhů ještě nebyla ani popsána, přesto se ročně ztrácí pravděpodobně 30 tisíc druhů živých organismů. V posledních letech se na celém světě zvyšuje úsilí o záchranu biologické rozmanitosti. Obecně platí, že záchrana určitého druhu je podmíněna ochranou jeho původního přírodního prostředí. Biologické bohatství, bohatství druhů, genů a ekosystémů má svou hodnotu samo o sobě nezávisle na tom, jestli toto bohatství lidem nějak slouží, nebo nikoliv. Ochrana přírody tak dává další základ, který není jenom utilitární, ale také etický. Redukce biodiverzity patří mezi největší globální ekologické problémy. Ohrožená příroda je nejen obrovským praktickým problémem, ale závažnou etickou výzvou k zodpovědnosti správců planety - lidí.

Obecně přijímaným východiskem praktické politiky a konkrétních aktivit je koncepce udržitelného rozvoje, tak jak ji navrhuje zpráva "Naše společná budoucnost" (Světová komise pro životní prostředí a rozvoj - 1987, tzv. zpráva norské premiérky Gro Harlem Brundtlandové) a jak ji podrobně rozvedla Agenda 21 přijatá na Summitu Země, konferenci OSN o životním prostředí a rozvoji v Riu de Janeiro v roce 1992. Zásada 7 Deklarace o životním prostředí a rozvoji z Ria říká: "Státy musí spolupracovat v duchu globálního partnerství tak, aby bylo možné uchovávat, chránit a obnovovat zdraví a integritu ekosystémů na Zemi.

Tři kritéria udržitelnosti:

minimalizace nároků na čerpání neobnovitelných a šetrné využívání obnovitelných přírodních zdrojů, surovin, energie a minimalizace záboru prostoru,

minimalizace negativních vlivů na prostředí, emisí do ovzduší a vod, kontaminace půd, produkce odpadů a hlukové zátěže a minimalizace potenciálních rizik a havárií,

důsledná ochrana, případně zmnožení a zkvalitnění základního přírodního a lidského kapitálu.

Transformace k udržitelnému rozvoji je proces globálního rozsahu. Všichni jsme obyvatelé planety Země, tedy nikdo nemůže být vynechán jako občan planety z odpovědného chování. Velkou výzvou myšlenky udržitelného rozvoje je dosáhnout toho, aby mezi společně sdílené hodnoty patřilo i globální minimum ekologické únosnosti rozvoje. Na úspěchu transformace k udržitelnosti pravděpodobně závisí další osud lidstva i modré planety. Je to proces vědomé snahy a je podmíněn těmito základními předpoklady:

- svoboda a demokracie
- vlastní přijetí myšlenky udržitelnosti každým občanem
- vzdělání
- vědomí souvislostí
- postmateriální hodnoty (odpovědnost, solidarita).

Ekologická teorie bude zřejmě ještě více v budoucnosti prorůstat státními politikami (viz. aktivity a vliv stran zelených a ekologických nevládních organizací), je nutné však aby nezůstalo jen u ujednání na papírech. V dnešní době může znít ekologické téma i velmi populisticky, zvláště z úst politiků a lidí kandidujících na různé pozice. Veřejnost na toto téma slyší. Otázkou však je, zda je jim toto téma opravdu vnitřně vlastní. Dělejme vše proto, abychom s čistým svědomím mohli říct, že máme k přírodě blízko či, že jsme její součástí.

Ještě jednu poznámku si dovoluji, a to souvztažnost náboženství se vztahem k přírodě. Dovolím si tvrdit, že tradiční středoevropské pojetí a zřejmě nejen v tomto teritoriu - tedy křesťanské, bylo a zřejmě stále je v mnohém kořistnické vůči přírodě. Ovšem Česká republika, jako jedna z nejsekularizovanějších zemí na světě, jejíž občané zběhli od náboženství přes komunismus k bezbřehému konzumu, je tak poznamenána mnoha negativními prvky. Bude zapotřebí mnoho úsilí a času přivést tento národ k hlubšímu vnímání souvislostí života v přírodě a přírody v životě.

Mnohé dobré může přinést vznikající a dále prorůstající občanská společnost, angažování občanů ve sdruženích, nejen tedy pragmatický pohled na dění, ale vnitřní nutkání nebýt lhostejný a nechovat se stádně bez schopnosti situaci analyzovat. Na poli ekologickém u nás působí mnoho ekologických organizací, jako jsou: Greenpeace, Děti Země, hnutí Duha, Arnika, a mnohé další.

Publikaci Bedřicha Moldana shledávám jako velmi dobrou práci, bohužel zřejmě jen pro lidi, kteří mají o podobnou tematiku zájem. Opět, jako jiné dobré a poučné materiály, zůstane nepoznána mnohými, kteří za celý svůj život, a to nejen v oblasti ekologické, vůbec neprohlédnou.

Čerpáno z publikace Bedřicha Moldana: Ekologická dimenze udržitelného rozvoje, Nakladatelství Karolinum, Univerzita Karlova v Praze, 2001.

THOMAS SAMUEL KUHN: STRUKTURA VĚDECKÝCH REVOLUCÍ

Ondřej VANÍČEK
student, Katedra antropologie ZČU

Esej historika vědy Thomase S. Kuhna představuje velmi význačné zamyšlení nad obecnou podstatou vědeckého zkoumání, přesněji řečeno nad strukturou zákonů, které určují, jaký způsob zkoumání se v dané době považuje za vědecký a jaký již ne. Na základě této teze o existenci podstatné struktury zákonů dále Kuhn rozvíjí teorii vývoje vědy, spočívající v přeměně těchto struktur zákonů. To jsou ony v názvu obsažené Vědecké revoluce. Přestože je tedy Kuhn, jak sám o sobě tvrdí, historikem vědy, vysoce teoretická povaha jeho eseje ho přiřazuje k filosofům vědy, neboť formulace vysoce teoretických konceptů odhalujících skrytou povahu věcí je přece předmětem filosofie. V eseji jsou sice uváděny příklady z konkrétní vědecké praxe, které dokreslují tu či onu podrobnost problému, ale nedokumentuje se zde nějaký postupný vývoj vědy, nejde o popis událostí (na které by byl vztažen předem formulovaný teoretický koncept) ale jen o teoretický koncept. Ale samozřejmě samotná oblast o které esej pojednává, je předmětem historie vědy a teorie je určena k účelům této vědy.

Esej se snaží přispět k vyřešení problémů vznikajících v dřívějším pojetí historie vědy, které vidělo vědecký vývoj jako neustále se navršující pyramidu správných poznatků, kde vědci jsou ti, kdož produkují buď nepochybné pravdy nebo omyly, které pak z pyramidy odpadnou. Problémem bylo, že nastal problém s redukcí jednotlivých nápadů či objevů na jednoho autora. Navíc byly s dnešního pohledu omyly, které zdánlivě k ničemu nepřispěly, považovány za ne-vědu, přestože ve své době za vědu považovány byly. Někteří historikové se tedy přestali zabývat vztahem starých objevů a dnešní vědy ale pokoušeli se ukázat ucelenost vědního myšlení v té které době. Tento nový pohled je nejen základem dalšího rozvoje eseje, ale sám je zářným příkladem typické "vědecké revoluce".

Záměrně jsem se v prvním odstavci vyhnul hlavnímu termínu, který Kuhn po celou esej používá a jež se do dnešních dnů (Esej byl poprvé vydán v roce 1962) stal v zmíněném významu slovníkovým heslem. Tímto pojmem je Paradigma : Za paradigma považuje Kuhn "obecně uznávané a vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení"'. (Tento termín již samozřejmě existoval před Kuhnem a v původním významu je jím nějaký model nebo schéma.) Paradigma ovládá jistou vědeckou komunitu, častěji celý vědní obor a je determinativním prvkem při rozhodování, co by mělo být předmětem výzkumu a co ne, jaké metody lze s úspěchem použít, dokonce i jakého druhu musí být výzkumné výsledky. Podstata paradigmatu je většinou explicitně vyjevena v učebnicích, nebo v textech všeobecně uznávaných klasiků. Výzkum podléhající nějakému paradigmatu Kuhn nazývá Normální věda. Paradigmata nezůstávají po celou výzkumnou praxi stejná (jinak by tento pojem neměl žádný význam, jeho podstata by byla naprosto nezjistitelná) ale v určité fázi dochází k změně paradigmatu a to postupným přechodem. Tento přechod od jednoho paradigmatu k jinému nazývá Kuhn Vědeckou revolucí. Čímž jsem vyčerpal všechny základní pojmy.

Charakteristika normální vědy jako nositele paradigmatu

Ze základních definic výše je patrné, že nepřítomnost paradigmatu ve vědě nutně vede k "nenormální vědě". Pravda je však taková, že paradigma je ve vědě přítomno vždy. V případě mladých oborů se dá sice mluvit o nepřítomnosti paradigmatu, ovšem jen ve smyslu takového paradigmatu, které by bylo společné pro celou vědu. Většina mladých věd se často nachází v paradigmatickém roztržitém. Oblíbeným příkladem jsou ranné fáze dnešních plně rozvinutých přírodních věd. V těchto raných fázích většinou existovaly různé názorově odlišné školy, jejichž teorie se navzájem nedoplňovaly nebo si odporovaly. Teorie a pozorování ze kterých vycházely jednotlivé školy byly sice pro její členy paradigmatickým v pravém slova smyslu, ale chybělo paradigma společné pro celou vědu, tedy takový soubor poznatků a teorií, který by svou univerzálností všechny školy sjednotil. Tehdy teprve bylo možné začít nové poznatky "vršit", neboť základnou nebyla již prázdnota.

V neparadigmatických dobách mohl postupovat každý vědec libovolnými metodami, musel svůj obor vždy od jaksí vybudovat znovu - neexistoval ustálený soubor postupů nebo soubor jevů, které musel vysvětlit. Mohlo by se to na první pohled zdát jako výhoda, nebýt ve výzkumu svázán žádnými pravidly. Jenomže ranné výzkumy nevedené rukou paradigmatu většinou jen shromažďovaly snadno dostupná data, nebyl příliš čas na kritické posouzení všech údajů, vznikaly velmi různorodé teorie, nic nebylo obecně přijímáno. Z takového zmatku se však většinou po nějakém čase vynoří nějaká nosná fakta, která mluví natolik jasně, aby dala vzniknout paradigmatu.

Od této chvíle se již badatelé nemuseli unavovat neustálým opakováním základu a mohli se pustit do daleko podrobnějších a přesnějších výzkumů té oblasti, kterou paradigma určilo jako důležitou - došlo k novému a přísnějšímu vymezení oboru.

Všeobecné paradigma získává své postavení proto, že při řešení některých problémů je úspěšnější než potenciální paradigmatata s ním soupeřící. Tento úspěch ovšem nespočívá v nějakém dokonalém vyřešení jednoho problému, dokonce ani ne v dílčím vyřešení několika problémů. Úspěch nové základní teorie spočívá v příslibu úspěšného prozkoumání vybraných, dosud nejasných oblastí. Další normální věda pak funguje jako uskutečňování tohoto příslibu. Paradigma vytváří jakési předpovědi budoucích znalostí a zdůrazňuje některá fakta, jejichž zkoumání upřednostňuje jako důležitější. Věda se na zkoumání těchto fakt nadále zaměřuje a během svého výzkumu se neustále přesvědčuje o pravdivých předpovědích paradigmatu. Normální věda tedy již nevytváří nové teorie ale jen neustále rozvíjí teorie navržené v paradigmatu. Všechny ostatní alternativní teorie, nenáležející k paradigmatu, jsou zavrhnuty a jejich stoupenci prohlášeni za pomýlené. Normální věda je vlastně činnost, která se snaží vtěsnat přírodu do předem připravené a málo pružné krabice. Tento přístup ovšem vědcům umožňuje se věnovat jisté části přírody tak podrobně, jak by to za jiných okolností nemohli zvládnout. Může se stát, že paradigmatické teorie jsou špatné - postupným zkoumáním se zjistí, že je stále obtížnější ignorovat různé anomálie a nepatřičné výsledky pokusů. Normální věda má však v sobě mechanismus uvolňující závazných omezení toho paradigmatu, které přestává fungovat. V takové chvíli dochází k změně paradigmatu, dochází k vědecké revoluci. Ovšem alespoň část úspěchů dosažených i za chybného paradigmatu bude přetrvávat natrvalo a je třeba zdůraznit, že bez existence paradigmatu by jich vůbec nemohlo být dosaženo.

Paradigmatem ustavená normální věda sestává z tří okruhů činností: Prvním je zkoumání faktů, které paradigma ukázalo jako zvlášť důležité. Druhý představuje zkoumání faktů, která

ač bez velké zajímavosti mohou být přímo srovnána s předpověďmi paradigmatické teorie. A posledním okruhem je shromažďování faktů, sestávající z empirické práce zaměřené na to, aby se artikulovala paradigmatická teorie a aby se vyřešily některé její nejednoznačnosti.

Co se týče teoretických problémů normální vědy, část její práce sestává jednoduše s používání již existující teorie k předpovědím nějakých konkrétních (praktických) informací s vlastní hodnotou. Tuto činnost však vědci považují za rutinu a raději se věnují dalšímu rozvíjení základní teorie a to vždy tak, aby je mohli podložit experimentem. Jde o takzvaný problém artikulace (přeformulování) paradigmatu (spíše jeho jednotlivých teorií). Jde však spíše o upřesňování, estetické ladění a doplňování původní formulace obsažené v paradigmatu, takže při této činnosti nemůže docházet k paradigmatickému posunu - tj. naprosté změně paradigmatu.

V každém případě je však charakteristickým znakem normální vědy skutečnost, že se nesnaží vytvořit nějaké velké novinky, pojmy nebo objevit převratné jevy. Hlavní vědcův čas zabírá řešení nejrůznějších složitých přístrojových, matematických a pojmových hádanek, které by ho přivedly k získání již téměř jistých výsledků nějakým novým způsobem. Tyto hádanky jsou nejdůležitějším motivem, ženoucí vědce vpřed. Jde o jakousi zkoušku důvtipu při řešení, neboť jak již řečeno, výsledky hádanky jsou již téměř jisté. Výsledky totiž již dříve stanovilo paradigma. Výzvou pro vědce je přesvědčení, že pokud bude dostatečně obratný, bude mít úspěch při řešení hádanky, kterou nikdo před ním nevyřešil vůbec nebo ne tak dobře jako on. Jedinec většinou sám o sobě nemá nějaký rozhodující podíl na výsledcích vědy jako celku, tedy že by otevřel novou oblast, vyjevil řád, či potvrdil dlouho přijímané přesvědčení.

Řešení všech hádanek má svá daná pravidla. Nejinak je tomu i v případě hádanek normální vědy. Pravidla omezují jak povahu přijatelných řešení, tak kroky, jimiž se toto řešení dosahuje. Pravidlo jde nahradit ve vědě pojmem "ustálené stanovisko" nebo "předsudek". Tak například struktura měřicího přístroje musí odpovídat teorii obsažené v paradigmatu, (musí např. měřit vlny a ne tok hmotných částic) jinak by byly dosažené výsledky neplatné. Pravidla lze dělit do kategorií: Nejzřejmější a nejvíce zavazující pravidla jsou explicitně vyjádřena ve vědeckých zákonech, pojmech a teoriích. Pravidla, která však daleko větší měrou omezují svobodu vědcova výzkumu jsou obsažena v setrávání u některých upřednostňovaných typů nástrojů a u způsobů, jimiž mohou být tyto nástroje použity. Na vyšší úrovni stojí jakési metafyzické přesvědčení (tj. empiricky ne zcela podložené), například, že svět se skládá pouze z hmotných částic. A na nejvyšší úrovni v závaznosti se nacházejí jakási vědecky-etická pravidla, ve stylu, že vědec se musí snažit porozumět světu a zvyšovat přesnost a rozšiřovat oblast, v níž se svět ukazuje jako uspořádaný. Tato síť pravidel říká výzkumníkům jasně co je svět i věda zač a odborníci se tedy mohou soustředit na své esoterické problémy, jež jsou pravidly a existujícím poznáním vymezeny.

Přestože existují tato pravidla, jichž se všichni výzkumníci daného oboru drží, neznamená to, že sama o sobě stanoví všechny rysy společné činnosti těchto odborníků. Normální věda je sice činností vysoce determinovanou, ale nemusí být pravidly nutně determinovaná celá. Proto je třeba rozlišovat mezi společně sdílenými paradigmaty a pravidly. Paradigma může totiž vést vědecké bádání i za předpokladu, že žádná explicitní pravidla v daném oboru neexistují. Kuhn si totiž při své výzkumné činnosti všiml, že zatímco paradigmata lze v dané vědě odhalit celkem snadno, jinak je tomu z jasnou formulací všech pravidel. Leckdy bylo v dějinách vědy dosaženo trvalých řešení skupiny problémů, aniž bylo postupováno podle zcela jasných pravidel daného paradigmatu - přesto by však tato řešení vznikla pod zcela

odhalitelným vlivem paradigmatu. Nepsaná pravidla, obsažená v hloubi paradigmatu, totiž působí na každého vědce jaksi implicitně a neformuje ho jasně do určitých jasně předepsaných kolejí. Pravidlo, podle kterého vědec výzkum prováděl může být metodologická modifikace implicitního metapravidla, takže výsledkem je, že pravidla ze kterých vědci jednotlivé disciplíny pod vlivem jednoho paradigmatu vycházejí, jsou si navzájem podobná, i když nemusí být stejná. Každý aspirant vědy se svému oboru se učí spíše na souboru aplikací v učebnicích formulovaných teorií, než pomocí vlastních definic a teorií, byť v učebnicích sebelépe formulovaných. A každá aplikace je poněkud modifikace. Výsledkem je, že většinou málokterý z vědců dokáže přesně specifikovat metodologickou a problematickou základnu svého oboru. Důkaz o vůdčím charakteru paradigmatu je obsažen také v následující skutečnosti: Pokud je paradigma funkční a platné, jsou všichni výzkumníci se svými dosaženými výsledky ve shodě a to i bez jakýchkoli přímých pravidel výzkumu. Ale jestliže začínají vznikat rozkoly, paradigma se hroutí, je třeba náhle ustanovit explicitní pravidla, kterým se musí všechny výzkumy podřizovat.

Z předcházejících řádků by se mohlo zdát, že konkrétní normální věda je jednolitý podnik, který musí stát či padat s každým z paradigmat, stejně jako se všemi paradigmaty najednou. Místo toho se zdá být spíše vratkou strukturou se slabou souvislostí mezi svými vnitřními částmi. A zde se vyjevuje jeden z dalších rozdílů mezi pravidly a paradigmaty - zatímco pravidla jsou obvykle společná velmi široké skupině vědců, u paradigmat tomu tak být nemusí. Protože se jednotlivá věda dělí na velké množství specializací a každá z těchto specializací je ovlivněna paradigmatem v trochu jiné oblasti, i velké revoluční změny v některé z oblastí paradigmatu mohou pohnout jen několika oblastmi specializace. Jinak řečeno, paradigma, které je základem několika specializací, nepředstavuje pro jednotlivé specializace totéž - každý se skrze něj dívá trochu jinak.

Vznik anomálií ve vědě a jejich směřování ke krizi

Jak bylo řečeno výše, normální věda se nesnaží objevit nové jevy nebo teorie, což se jí v případech úspěchů značně daří. To ovšem není obvyklá situace - při vědeckém výzkumu se vždy nějaké neočekávané jevy objevují a vědci často vymýšlení radikálně nové teorie. Vytváření novinek vzniká za působení starých pravidel, která se však po asimilaci novinek mění a vytvářejí pravidla nová. Radikální objevy vznikají při zpozorování anomálie, která svým chováním neodpovídá předpovědi paradigmatu. Oblast anomálie je nadále podrobena systematictějšímu výzkumu a ten je završen teprve tehdy, když je výchozí teorie upravena tak, aby anomálie již nebyla anomálií. Anomálie spíše vyplyne na povrch, když je paradigma, které nabourává, přesnější a dalekosáhlejší. V závěsu za novým objevem přichází nová teorie, která je dalším stupínkem k změně. V podstatě je vytvoření a přijetí nové teorie již vlastní destrukcí starého paradigmatu a základ vytvoření nového. Období před vytvořením teorie je charakteristické nejistotou a pochybováním, z historického pohledu zcela odhalitelnou krizí. Krize přichází v době, kdy se vědci zoufale pod tlakem nějakého nutkání vyřešit anomálii, snaží vtěsnat nepředpokládaný objev do teorie stávajícího paradigmatu. To se sice může podařit, ale dá se předpokládat, že se brzy objeví nějaká další anomálie, která by možná dříve ani anomálií být nemusela, ale ve světle nové úpravy se jí stává. Od vědců se tedy v případě nastalé krize paradigmatu nedá očekávat jeho okamžité opuštění. Proces opuštění jednoho a přijetí nového paradigmatu v sobě zahrnuje jak porovnání paradigmat s přírodou, tak jejich vzájemné porovnání. Vědci, pokud jsou nuceni čelit ve výzkumu anomáliím, většinou nejsou schopni odmítnout paradigma. Někdy se stává, že v době krize někteří vědci odpadnou. Odmítnou paradigma, které nenahradí paradigmatem novým, čili se vzdají vědy jako takové.

Opravdová krize vědy nastává ve chvíli, kdy nejsou vědci schopni přijmout podstatnou anomálii jako anomálii a považují ji pouze za hádanku, kterou se nedaří rozluštit. Tehdy se poněkud zmnožují verze tohoto starého paradigmatu (pod vlivem upřesňujících teorií) a nastává uvolnění pravidel. Tím je umožněn vznik paradigmatu nového. V jednu chvíli si ale vědci anomálii uvědomí. Někdy se nestane nic - řešení problému je odloženo na neurčito. To však není případ v období, kdy bují krize. Anomálie může vyvolat krizi, jestliže aplikace, ze které vznikne, má zvláštní důležitost v praxi. Jednoduše začne být řešení anomálie z nějakých důvodů důležité. Výsledkem je nástup "mimořádné vědy". Většina odborníků se začíná řešením anomálie zabývat, až se dojde k názoru, že právě tato anomálie je pravou podstatou zkoumání vědy. A v tomto období, kdy se rozmazávají pravidla, právě přestává být jasné, co je vlastně paradigmatem. V tom výzkum mimořádné vědy připomíná období před vznikem paradigmatu. Vytváří se větší množství spekulativních teorií, které jsou následně ověřovány experimenty a které jsou v případě úspěchu nastoleny jako nové paradigma. Díky tomu se většinou nahromadí i větší množství objevů, kterých by v době vládnutí starého paradigmatu nebylo možné dosáhnout.

Povaha vědeckých revolucí

Pojem "vědecká revoluce" je pochopitelně paralela s revolucí sociální a nebyl zvolen jen kvůli okrajové podobnosti. Revoluce vzniká ve chvíli, kdy vzrůstá pocit, že stávající instituce přestaly odpovídat způsobem řešit problémy, které před ně staví prostředí těmito institucemi částečně vytvořené. Dalším podstatným aspektem revoluce je, že se snaží o změnu politických institucí prostředky, které jsou těmito institucemi zakázány. V jednu chvíli je společnost rozdělena na dva tábory: Jedni se snaží původní instituci zachovat a druhí se snaží nastolit instituci jiného řádu. Následně proběhne převrat, který se v žádném případě neřídí žádnými institucionálními pravidly. Těmito jevy se podobnost mezi společenskou a vědeckou revolucí vyčerpává.

Při rozhodování, která z vynořivších se potenciálních teorií by mohla nahradit paradigma stávající hraje velkou úlohu také přesvědčování. Každá ze skupin se snaží totiž své pravdy dokazovat na základě vlastní teorie, tudíž dochází nutně k definici kruhem. Tudíž pro ty, kdo odmítají do skupiny vstoupit nemá žádnou logickou přesvědčivost. Zdá se, že pokud existují nějaké vnitřní důvody pro přijetí nového a destrukci starého paradigmatu, neplynou z logické struktury vědeckého poznání. Věda by v podstatě mohla být kumulativním procesem, kterým také většinou je, neboť ne všechny nové objevy musí nutně rozvrátit stávající teorie. Empirickým faktem ale zůstává, že mnoho vědeckých revolucí s charakteristikami zde popsanými v minulosti proběhlo. Pokud nelze při řešení anomálie použít stávající metody výzkumu, je změna paradigmatu již v dohledu.

Často se může zdát, že staré paradigma nebylo zcela rozdraceno novým a že se původní teorie podařilo učinit jakousi speciální částí nové teorie (jako například v případě Newtonské a Einsteinovy dynamiky). Klička je ale v tom, že se sice dají staré zákony zdánlivě odvodit od zákonů nových, ale ve své podstatě jde o zákony již v značně odlišném smyslu, než jak je vidělo paradigma staré. Nové paradigma se dívá na různé pojmy vědou používané již jinak (pojem = např. hmotnost atd.) a tím posouvá i význam zákonů. Změna významů zavedených pojmů je např. ve fyzice změnou základních strukturních prvků, z nichž se skládá vesmír. Přijetí nového paradigmatu nutně vyvolá nové vymezení té které vědy.

Závěr

Největším přínosem Kuhnovy eseje se zdá být zavedení a dostatečné vysvětlení pojmu paradigma a konečné rozřešení otázky o struktuře vývoje vědy. Jelikož práce odhaluje strukturu vědy, je přínosem pro každého vědce, který by tápal při jasném vymezení svého oboru. Pokud by byla znalost tohoto eseje mezi vědci širší a její teorie přijímány (tudíž by se stala součástí paradigmatu), nedá se předpokládat, že by někdy v budoucnosti nebyla včas odhalena vědecká krize, že by vědci uvízli v pasti svých paradigmat, ale snažili by se řešit situaci v souladu s esejem, což by mohlo přinést efektivnější výsledky v období mimořádné vědy.

Kuhn navíc dokazuje, že vědecké poznání není jednoznačným nezvratným opisem skutečnosti, že teorie s přírodou nemusí nutně korelovat. Že vědecké poznání je zatíženo řadou společenských, psychologických a dalších vlivů, které si vlastní vědci nebyli schopni dříve přiznat. Předpokládám však, že tyto poznatky byly odhaleny již před Kuhnem.

Při pohledu na můj vlastní obor skrze Kuhnovu esej se zdá, že Antropologie neoplývá jasnou definicí paradigmatu, pohybuje se spíše v jakémsi předparadigmatickém období, neboť jasné vymezení otázek, na které se kulturní antropologie ptá a řešení, jež by měla hledat je velkým problémem. Vliv mnoha různých škol, které vznikaly v průběhu 19. a 20. století ještě v žádném případě neodezněl, a pojetí této vědy je v mnoha zemích odlišné, i když se zdá, že Anglo-Saský model kulturní antropologie jaksi přebírá vládu. Navíc podezřelé překrývání různých metod antropologie s metodami jiných společenských věd. Problém možná nebude v samotné antropologii, ale vůbec v povaze společenských věd. Zdá se, jako by bylo třeba uchopit problematiku těchto věd jaksi z jiného konce a nesrovnávat je s často jasně vymezenými vědami přírodními. Jako by snad některé společenské vědy nebyly ani vědami, spíše se blíží filosofii.

Použitá literatura: Thomas Samuel Kuhn: Struktura vědeckých revolucí, Oikoymenh, Praha 1997

GRAFTON ELLIOT SMITH: DĚJINY ČLOVĚKA

Denisa STRÍŽOVÁ
studentka, Katedra antropologie ZČU

Grafton Elliot Smith (1871 - 1937)

Medailonek autora

G. E. Smith se narodil v australském městě Grafton (Nový Jižní Wales). V sedmnácti letech odešel na nově založenou univerzitu v Sydney, kde studoval medicínu. Po ukončení studia se zaměřil na srovnávací anatomii mozku savců. Už ve třiceti letech byl uznávanou kapacitou v tomto oboru, byl považován za předního odborníka na evoluci centrálního mozkového systému primátů. Od roku 1896 žil v Anglii. V roce 1900 se stal profesorem na lékařské škole v Káhiře. Během pobytu v Káhiře se účastnil archeologických výzkumů jako fyzický antropolog. Spolu s Wood Jonesem studoval vykopané kostry, všímal si nejen jejich stavby a proporcí, ale i stop nemocí a poranění. Roku 1907 byl jmenován členem Královské společnosti. O dva roky později byl jmenován profesorem anatomie na univerzitě v Manchesteru, kde založil středisko paleoantropologie. Zde vybudoval svou teorii o tom, že kultura lidstva je jednotná. Mezi jeho studenty patřili například Raymond Dart a Davidson Black.

G.E.Smith je pokládán za zakladatele britské heliolitické školy (heliolitickou školu vymezil jako komplex vzájemně propojených materiálních i duchovních prvků, jejichž nahromadění bylo výsledkem nahodilého historického vývoje, k němuž došlo ve starém Egyptě. G.E.Smith zastával názor, že kultura měla centrum vzniku v Egyptě, ze kterého se šířila dál.).

V Manchesteru se seznámil s Williamem Jamesem Perrym pod jehož vlivem ještě více studoval otázky vzniku magie, náboženství a stěhování populací. W.J.Perrymu věnoval i svou knihu "Dějiny člověka". Celkem sepsal 400 knih, např. "Hledání předků člověka", "Šíření kultury", "Vývoj člověka" nebo "Staří Egyptané a původ civilizace".

"Dějiny člověka"

V knize G.E.Smithe je ze současného hlediska zajímavá z hlediska projevů vědeckého antropologického myšlení přelomu 19./20. století.

G.E.Smith si kladl za cíl upozornit na to, že člověk je svou povahou mírumilovný, má přirozenou dobrou vůli. Ale hlavně chtěl objasnit způsob vzniku a šíření kultury. V první kapitole pojednává o člověku obecně, zaměřuje se na společné znaky všech lidí. Jedním ze společných lidských znaků je podléhání vlivům okolí, ale člověk si vlivy "upravuje", chování je ovládáno jeho vlastní osobní zkušeností a nahromaděným věděním a tradicemi společnosti, ve které žije. Musí se učit ze své osobní zkušenosti, kterou získává pozorováním a jednáním. Sociální chování určité společnosti je závislé na reakcích velkého počtu individuí a

nahodilých okolnostech, kterým každé individuum přiděluje odlišný význam. Každá lidská bytost podléhá konvencím své společnosti, které omezují jeho svobodu a myšlení tím, že mu vnucují stereotypní ideje a zvyky, ovlivňují jeho chování i jeho postoj vůči světu. A pokud neznáme historii určitého sociálního zřízení, nemůžeme si vyložit ani jednání osob v něm žijících.

V každém okamžiku života jsme zaměstnáni svými myšlenkami a city, které ovlivňují naše chování a postoj vůči jiným lidem. Co je také všem lidem společné, je sdílená záhada života - lidé si chtějí zachovat svůj život a přemýšlejí o tom, jak to udělat. Používají různé amulety, panenky pro štěstí, provádějí různé úkony, praktiky na odvrácení nebezpečí (uhranutí, nemoc) nebo na přivolání štěstí, lásky, dobré úrody... Jejich hlavním cílem je zajištění nesmrtelnosti. Snaha dosáhnout tohoto cíle je odpovědná za vznik civilizace. Náboženské obřady a mytologie primitivních národů mají zabezpečit, uchovat život a vyjádřit historii stvoření. Dramatické znázornění při obřadech je rituálním prostředkem k zajištění toho, co lidé očekávají.

Základním činitelem při utváření lidského myšlení a jednání je difúze kultury v čase a prostoru - princip kontinuity a geografické souvislosti kultury. ==>Všechny epochy jsou spolu spjaty sledem příčin a následků, které spojují stav světa se všemi stavy, které mu předcházely. Žádný prvek kultury se nikdy nerozšiřuje beze změny. Kulturní pronikání se děje neustále, ale každé individuum vybírá a přetváří přijímanou kulturu dříve než ji asimiluje a zformuje podle svých vlastních představ. Řeč a písmo jsou prostředkem k zajištění trvalého vlastnictví a předávání kultury, myšlenek. Získání řeči znamená nejen účast na symbolismu společnosti, ale i splynutí s proudem kontinuity. Řeč poskytuje hotové jazykové, zvykové i myšlenkové konvence. Většina lidstva proto ztrácí schopnost pozorovat a vykládat skutečnost jiným způsobem, než konvenčním

Člověk se od jiných živočichů liší samozřejmě fyzicky - stavbou těla, funkcí mozku, i rozsahem svého intelektu. Tyto intelektuální stránky zkušenosti jsou spjaty se stránkami emocionálními a afektivními.

V dalších kapitolách je rozebírána historie primitivních lidí, jejich vzájemné styky a průmysl. Dnes již víme, že fosilní zbytky nalezené v Piltdownu (Anglie) právníkem Charlesem Dawsonem jsou podvrh (Pochybnosti o pravosti fosilií byly potvrzeny roku 1950 fluórovým testem), ale G.E.Smith je zařazoval do evolučního vývoje člověka.

Dále se podrobně zabývá používáním pazourků, které byly po mnoho staletí považovány za "hromové kaménky" a pověřivý lidé je schovávali jako předměty, jež mají posvátné a ochranné účinky. Již koncem 16.století se Michael Mercati domníval, že se jedná o nástroje vyrobené lidmi. Okolo roku 1847 Francouz Boucher de Perthes vyslovil stejnou domněnku. Až roku 1869 po dlouhých přích o jejich původu byly chronologicky uspořádány Gabrielem de Mortillet. Pére Lafiteau si všiml, že zvyky domorodých národů, které dělají takové nástroje se podobají zvykům raných obyvatel Evropy.

G.E.Smith "třídí" lidi na 6 základních plemen (1. vážný pokus o klasifikaci plemen prováděl roku 1811 Blumenbach).

1)Mediterraní:

žije hlavně kolem Středozemního moře a na západě. Šíří se i podél nilského údolí, do Somálska, Arábie, Indie a část je i v populaci Polynésie. Tito nejdouholebější lidé jsou vynálezci naší civilizace.

2) Nordické:

plemeno vzniklo ve východní Evropě na západ od Uralu. Najdeme ho na severu Evropy a v největší čistotě se nachází ve Skandinávii, hlavní prvek obyvatel Britských ostrovů (...) Od jedné skupiny těchto lidí přišla pravděpodobně indoevropská řeč. Za nejprimitivnější formu tohoto jazyka považují filologové v této době litevštinu.

3) Alpinské:

střed a západní oblast Asie, pláně ruska a Sibiře, horské kraje - Švýcarsko, Bavorsko, Savojsko...

4) Mongolské:

východní Asie, Malajské souostroví, ale patří k nim i indiáni, kteří nesou i alpské znaky. Americké kmeny se G.E. Smithovi jeví také bez kultury.

5) Negerské:

celá Afrika na jih od Sahary, Nová Guinea, Melanesie. Kromě charakteristických vnějších znaků o tomto plemenu G.E. Smith tvrdí, že má průměrnou velikost mozku, obličejové svaly jsou méně schopné vyjadřovat odstíny emocí (ostatní plemena to dovedou lépe). Zdá se mu, že Pygmejové i trpaslíci indonéští a papuánští jsou bez kultury.

6) Australské:

v největším počtu a čistotě v Austrálii, hlavně v Queenslandu, jihu Indie, na Ceylonu a Borneu.

G.E. Smith určuje kolébkou lidstva mezi Himaláje a střed Afriky. Nejvíce se však přiklání, jak bylo napsáno, k Egyptu. V této původní oblasti žili mediteránnci. Plemena se mezi sebou mísila a předávala prvky kultury. Kterýkoli člen kteréhokoli plemene může přijmout kulturu od jiného plemene a jeho tělesné vlastnosti zůstanou stejné.

Všichni tito primitivní lidé prošli „podle G.E. Smithe, „zlatým věkem“, o kterém psali už staří Řekové. Byl to věk, kdy se lidé milovali, pomáhali si, byli poctiví, počestní. Neznali válku, vládu, nebo jiné kořistnické konflikty. Na počátku 16. století se zájem o tuto etapu vývoje ještě více prohloubil díky objevům nových území a dosud neznámých etnik. Vznikl mýtus „ušlechtilého divocha“, divocha, který žije v jakémsi „zlatém věku“. Zatímco důsledkem civilizace je nespravedlnost, brutalita, válčení a krutost, tak podle G.E. Smithe je slušné chování normální stav, ale každý tvor může být k zlomyslnosti vycvičen. Pojetí primitivního člověka G.E. Smithe vychází z definice W.J. Perryho, který za primitivní obyvatele označuje „sběrače potravy“. Vychází z toho, že zavedení zemědělství znamená počátek civilizace. Sběrači nemají zemědělství, nemají domácí zvířata (kromě psů), nestaví si stálé domy, neznají hrnčířství ani zpracování kovů. Nemají společenské třídy ani jiné sociální instituce.

Dále vysvětluje principy vzniku civilizace. Píše o nejstarších civilizacích - v údolí řeky Nil, v Mezopotámii..., jejichž základem byla lidská spolupráce v zemědělství - zavlažování, práce na polích, stavba hrází. Pokračování knihy podává obecné informace (vesměs se shodujících se současnými poznatky) o nejstarších civilizacích.

VICTOR WITTER TURNER: PRŮBĚH RITUÁLU

Martin VRAŠTIL
student, Katedra antropologie ZČU

The Ritual Process: The Structure And Anti-Structure

Victor TURNER, Průběh rituálu, zadní strana přebalu (autor o knize)

Představuje pokus o osvobození mých vlastních myšlenek a já doufám, že myšlenek ostatních také, od zkosnatělé závislosti na „struktuře“ jako jediném sociologickém měřítku

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 16-17

... neexistují jednodušší národy, pouze národy, které mají jednodušší technologie než my. Představitost a emocionální přirozenost člověka jsou velice bohaté a složité. Ukázat, jak moc bohatý a složitý může rituál určitého kmene být, bude součástí mého úkolu. Není také zcela přesné hovořit o odlišné struktuře mysli. Jedná se totiž o tytéž poznávací struktury, které ale vyjadřují vysoce rozdílné aspekty kulturní zkušenosti.

Kniha vznikla na základě přednášek VT (VT je velmi rafinovaná zkratka, kterou všimaví jistě po chvíli dešifrují jako Victor TURNER, užitá ve všech možných pádech), které připravil pro Rochesterskou universitu v rámci tzv. přednášek Lewise Henryho MORGANA, které byly v šedesátých letech na počest tohoto velikána pořádány a byla věnována Allanu Holmbergovi z Cornellovi university, který jakožto „aplikovaný antropolog“ pomáhal zavádět *Lewis Henry MORGAN* (1818 1881)

Klasický evolucionista, který se stal oblíbeným autorem marxistů. Prováděl výzkum u irokézů, je znám svým dotazníkovým výzkumem, zavádí dělení příbuzenství na klasifikační soustavu (pokrevní příbuzenství) a deskriptivní soustavu. Ve své knize Praveká společnost (ČS akademie věd, 1954) rozvíjí Fergusonovu triádu divoštství – barbarství – civilizace. Dále rozeznává tradiční societas (rodové zřízení) a moderní civitas (státní).

nové technologie v Peru. VT zpracovával ty oblasti, kterým Morgan věnoval menší pozornost či je přímo vědomě opomíjel. Tyto přednášky VT přednesl v dubnu roku 1966, přičemž kniha obsahuje zejména první tři z celkových čtyř přednášek, které zhruba odpovídají prvním třem kapitolám knihy, přičemž další dvě kapitoly rozpracovávají podrobněji pojmy „liminarita“ a „communitas“.

VT se ke studiu rituálu dostal při svém působení v Rhodes-Livingstone Institut, kde Rhodes-Livingstone Institut první výzkumný institut založený r. 1938 v Britské Africe se sídlem v Lusace. Měl svým sociologickým výzkumem pomoci vytvořit podmínky pro trvalé uspokojivé soužití mezi domorodci a přistěhovalci.

v letech 1950 – 1954 prováděl výzkum mezi příslušníky kmene Ndembu (na území tzv. Severní Rhodesie, dnešní Zambie).

Ndembu

kmen čítající kolem 17 000 příslušníků, SZ Rhodesie, dnešní Zambie. Napětí, které vzniká současnou přítomností virilokality (patrilokalita) a matrilinearity, vede k mnoha konfliktům.

Muž je příbuzensky spřízněn s dětmi své sestry, která však žije v domě svého manžela. Vzniká tak velká rozvodovost a sociální mobilita. Živí se zemědělstvím a lovem, který je zatížen mnoha rituály. Jsou však velmi sdílní, své rituály před Turnerem neskrývali.

Do té doby bylo v RLI věnováno rituálům i náboženství domorodců relativně málo pozornosti, zhruba v takovém rozsahu, s jakým k těmto tématům přistupoval Morgan (*ukázka 1*). Jsou však i výjimky, ke kterým patří manželé Godfrey a Monica Wilsonovi. Ačkoliv se Godfrey Wilson, první ředitel institutu, prý o rituál „živě zajímal“, nepřikládal mu zřejmě žádný praktický význam při hledání způsobů vyváženého soužití s domorodci. Mnohem progresivnější názor, se kterým se VT ztotožňoval, na to měla jeho žena Monica, se kterou mimochodem VT spolupracoval na výzkumu náboženství Nakjusů – Tanzanie (*ukázka 2*). Jeví se tedy naprosto jasným, že chceme-li porozumět společenským poměrům mezi domorodci, musíme přiznat rituálu zcela zásadní význam (*ukázka 3*). A to je i ambicí VT, který rozpoznal důležitost rituálů pro pochopení kultury právě při výzkumu Ndembu.

Ukázka 1 (s.15)

Lewis Henry MORGAN, *Ancient Society* (1877), s 5,

česky *Pravěká společnost...* (1954), s. 45, upraveno

Otázka vzniku a vývoje náboženských idejí je spjata s tak základními potížemi, že asi nikdy nebude možno podat tu dokonale vyhovující výklad. Náboženství souvisí tak široce s představivostí a emocionální přirozeností člověka, a v důsledku toho se zakládá na tak nejistých vědomostech, že všechna primitivní náboženství jsou bizarní a do jisté míry nepochopitelná.

Ukázka 2 (s. 19)

Monica WILSON, „Nyakyusa ritual and symbolism“ (*American Anthropologist*, vol. 56, no. 2, 1954), s. 241

Rituály odhalují hodnoty na jejich nejhlubší úrovni... člověk v rituálu vyjadřuje svoje nejdůležitější pohnutky, a protože výrazové formy podléhají konvencím a jsou závazné, jsou zjevované hodnoty hodnotami skupiny. Ve studiu rituálu spatřuji klíč k porozumění společností člověka.

Ukázka 3 (s. 16)

Z dopisu Jakoba BACHOFENA L.H.Morganovi, česky publikovaného v L.H.Morgan *Pravěká společnost...* (1954), s 461.

Němečtí vědci chtějí vysvětlit pravěk jeho posuzováním podle všeobecných představ naší doby. Vidí jenom sebe ve tvorbách minulosti. Vniknout do duchovní struktury, odlišné od naší vlastní, je velikým úkolem

VT se vyznává z postupné proměny jeho vlastního přístupu k rituálům, od počáteční zdrženlivosti až k specializaci na jejich zkoumání. Teprve po analýze a pochopení symbolů užívaných při rituálu je možné smysluplně využít sebepečlivěji nashromážděná statistická data (rodokmenům, systému nástupnictví atd.).

Ukázka 4 (s. 22)

Monica WILSON, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 6.

Veškerým analýzám, které se nezakládají na překladu symbolů používaných lidmi té určité kultury, nelze plně důvěřovat.

Výhodou nepochybně bylo, že Ndembu své rituály „zpřístupnili každému, kdo bral jejich víru vážně“. Jak již bylo řečeno, u kmene Ndembu nebyla nouze o konfliktní situace, a konfliktní situace se zde řeší rituálem. Příležitostí k účasti na nich tedy bylo dost. VT se dotazoval na významy symbolů jak náboženských odborníků, tak laiků, ale rovněž ostatních

příslušníků kmene, kteří neměli s daným rituálem nic společného (byli specialisté na jiný rituál), aby tak získal co nejširší spektrum náhledu na ten který symbol.

ISOMA

Rituál, který uvede ženu do kultu *isoma* posloužil VT jako příklad, na kterém demonstruje svůj postup při rozkrývání významů symbolů a analýzu rituálu. Rozhodně zde nemáme prostor, podrobně rozebírat celou symboliku všech zmíněných rituálů. Tedy jen rámcově: důvody pro konání tohoto rituálu bude nejlepší ocitovat přímo z knihy.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 24 – 25

Důvody pro vykonání Isomy

Podle Ndembuů patří rituál *Isoma* (či *Tubwiza*) do třídy (*mučidi*) rituálů zvané „ženské rituály“ nebo „rituály plození“, což je podtřída „rituálů duchů předků“ čili „stínů“. Tento termín jsem si vypůjčil od Monicy Wilsonové. Ndembuský výraz pro „rituál“ zní *čidika*, což znamená také zvláštní závazek či „povinnost“. Souvisí to s myšlenkou, že člověk je povinen uctívat stíny předků. Jak říkají Ndembuové: „Nebyli to snad oni, kdo nás počali a porodili?“ Rituály, o kterých je zde řeč, jsou totiž vykonávány proto, že lidé, nebo celé společenské skupiny, nedostáli svému závazku. Vlastní vinou nebo kvůli tomu, že patří k určité skupině příbuzných, je jednotlivec jak říkají Ndembuové, „polapen“ stínem a stížen neštěstím odpovídajícím jeho společenské roli nebo pohlaví. Neštěstí, kterým jsou postiženy ženy, souvisí se zásahem do reprodukčních schopností oběti. V ideálním případě by žena, která vychází se svým okolím a dbá na své zesnulé předky, měla být vdaná a měla by být matkou „živých a milých dětí“ (abych použil ndembuský výraz). Pokud je ale žena sama hašteřivá, nebo patří k rozhádané skupině a pokud zároveň „ve svých játrech“ (pro nás v „srdci“) zapomněla na stín (své zesnulé matky, matčiny matky či stín nějaké jiné mrtvé starší příbuzné z matčiny strany), hrozí jí nebezpečí, že její plodivá síla (*lusemu*) bude uraženým stínem „svázána“ (*ku-kasila*).

Ndembuové, kteří matrilineární rodové linie kombinují s patrilokálními sňatky, žijí v malých posuvných vesnicích. Výsledkem tohoto uspořádání je, že ženy, skrze něž děti odvozuji svůj primární rodokmen a přičlenění do místa bydliště, netráví velkou část svého reprodukčního cyklu u příbuzných z matčiny strany, ale ve vesnicích svých manželů. Neexistuje žádné pravidlo, jako mají např. matrilineární obyvatelé Trobriandských ostrovů, že synové žen, které žijí v tomto druhu manželství mají po dosažení adolescence jít bydlet do vesnic matčinych bratrů a k dalším příbuzným z matčiny strany. Jedním z důsledků této situace je, že každé naplněné manželství se stává arénou nepřímého boje mezi manželem na jedné straně a manželčinými bratry a bratry její matky na straně druhé o to, kde budou jejich děti bydlet. Vzhledem k tomu, že existuje také silné pouto mezi matkou a dětmi, žena je většinou po kratší či delší době následuje do vesnice svých příbuzných z matčiny strany. Fakta, jež jsem o rozvodu u Ndembuů nashromáždil, naznačují, že v tomto kmeni je nejvyšší rozvodovost ze všech matrilineárních společností ve střední Africe, o nichž máme spolehlivé údaje. A u všech je rozvodovost vysoká. Jelikož se ženy po rozvodu vracejí mezi své příbuzné z matčiny strany, a tím pádem také ke svým dětem, jež zde žijí, skutečná kontinuita vesnice závisí na diskontinuitě manželství. Když žena s malými dětmi bydlí u manžela a naplňuje tak

platné pravidlo, že má svému muži vyhovět, porušuje zároveň jiné stejně tak závazné pravidlo, že má své děti poslat do vesnice příbuzných z matčiny strany.

Je zajímavé, že Ndembuové věří, že právě stíny přímých matrilineárních příbuzných, tedy stíny vlastní matky, či matčiny matky, sesílají na ženu reprodukční poruchy. Jež mají za následek dočasnou neplodnost. V době, kdy věštba určí, že stíny předků z matčiny strany ženu polapily a stihly neplodností, žijí většinou oběti právě se svými manželi. Jsou polapeny, jak Ndembuové běžně říkají, protože na tyto stíny „zapomněly“. Stíny jsou nejen ženiny bezprostřední předchůdkyně, ale také její přímé pramatky, jež tvoří jádro členství a příslušnosti k vesnici odlišné od vesnice manžela. Společenskou funkcí léčebných rituálů včetně *Isomy* je „přimět ženy, aby si vzpomněly na tyto stíny“, jež jsou strukturálními uzly lokálně vázaného matrilineárního rodokmene. Neplodnost způsobená stíny je považována za přechodnou, lze ji vyléčit provedením příslušných obřadů. Jakmile se žena rozpomene na stín, jenž ji trápí, a spolu s tím se upamatuje na to, že primárně náleží k rodině z matčiny strany, kletba neplodnosti pomine. Žena může dál bydlet s manželem, ale musí si jasněji uvědomovat, kam ona i její děti patří. Řešením krize, kterou způsobil rozpor mezi dvěma pravidly, je na symboly bohatý a významem obtěžkaný rituál.

Po rituálu se žena stává členkou kultu *isoma* (VT používá název *isoma* pro rituál i kult), členství v němž jde mimo příslušnost k vesnici či rodině, dokonce i kmenu. Rituál se odehrává za přítomnosti odborníků, mužů i žen. z nichž nejvyšším je i při tomto ženském rituálu muž. Odbornice jsou již členkami kultu a mohou být i z jiných vesnic. VT okamžitě ukazuje, jak lze účinně rozdělit tento rituál na fázi oddělení, izolace a návratu, v tomto případě sejmutí kletby. *Isoma* je jeden z příkladů, kde se střetávají matrilinearita s patrilokalitou. Matčino příbuzenstvo oslabuje plodnost ženy, která příliš přimkla k rodině manžela. Má se za to, že zlobu stínů probudila nějaká čarodějnice - žijící příbuzná manželky z matčiny strany. Je tedy třeba nejen usmířit stíny, ale i vymítit čarodějnictví. Je zajímavé, že stínem sužujícím, se může po smrti stát rovněž pouze žena, která prošla *isomou*.

Náboženství Ndembu se vyznačuje chabou mytologií a kosmologií, ale bohatým výkladem jednotlivých prvků. V rituálech jde o postup, který určí odborník, se symbolikou, kterou účastníci rituálu znají.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 31 – 32

Stejně jako v ostatních ndembuských obřadech, konkrétní postup je v jednotlivých případech stanoven věstcem, kterého žádají o radu ohledně trápení pacientky. On konstatuje, že žena opakovaně potratila nebo jí několik kojenců zemřelo. Tato neštěstí shrnuje výraz *lufwiša*. Rozhodne také, jestli se obřad bude konat u doupěte buďto krysy obrovské (*čítuba*) nebo mravenečnicka velkého (*mřudži*). Proč nařizuje něco tak zvláštního? Ndembuové to vysvětlují následovně: Obě tato zvířata po vyhloubení vchod do svých doupat ucpou. Obě symbolizují (*čidžikidžilu*) projev stínu *Isomy*, jenž schoval ženinu plodnost (*lusemu*). Léčící odborníci musí otevřít ucpaný vchod doupěte, a tak symbolicky navrátit ženě plodnost a učinit ji schopnou dobře vychovat své děti. Věstec rozhodne, který z těchto dvou druhů v daném případě plodnost schoval. Doupě se musí nacházet nedaleko pramene, kde byla kletba vyřčena. Společně s vyslovením kletby čarodějnice většinou zahrabe do země „jed“ namačkaný (*ku-panda*) do malého antilopího rohu. Podle toho, co vím o dalších ndembuských obřadech, soudím, že jed schová blízko pramene. Zvířecí doupě se stává referenčním bodem orientace prostorové struktury posvátného místa /viz *schéma na konci, pozn. autora*/. Obřady, o kterých je zde řeč, jsou „rituály odloučení“ zvané *ku-*

lembeka či *ilembi*. Tento výraz Ndembuově spojují se způsoby použití léků a jedů a nádob na ně, jež hrají důležitou roli v některých ženských kultech; etymologicky toto slovo souvisí s *ku-lemba*, „žádat, prosit o odpuštění nebo se kát“. Pojem usmíření v nich hraje důležitou úlohu, jelikož lékaři částečně prosí stíny a jiné nadlidské bytosti, aby pacientce navrátily její mateřství.

Takových příkladů je mnoho. Například strom, jehož plody lákají zvířata, slouží k odhalení a pojmenování nemoci. Má totiž schopnost zjevovat, činit viditelným. Stejně tak jako zvířata, která jinak ukryta v doupatcích a tedy neviditelná, vycházejí, zviditelňují se, podléhají lákání a moci stromu, stane se viditelnou i nemoc. Jiný strom s trny zachytí lovce za oděv stejně tak, jako zachytí nemoc a probodne ji. Zároveň je schopen zachytit dítě, které jinak „vyklouzne“ předčasně – potrat. Negativní účinky (poranění lovce) a zároveň pozitivní (léčebné).

František ČERMÁK *Jazyk a jazykověda*, (Karolinum, 2001) s. 272

Polysémie

mnohoznačnost, vícevýznamovost zvl. Lexému n. morfému, založená na průniku jednotlivých významů v důsledku metafor y n. metonymie

Interpretace symbolů

Tak například kohout symbolizuje v předozadní rovině červenou „krev čarodějnictví“, negativní symbol, v pravolevé je mužskou opozicí k bílé ženě slepici, ve vertikální je shora použit jako lék – pozitivní symbol.

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 47

Navzdory tomu, že se tyto soubory hodnot protínají, neměli bychom je považovat za rovnocenné. Rovnocennost můžeme najít uvnitř každého ze sloupců, nikoliv mezi nimi.

Strom se tedy stává symbolem mnoha významů. Při analýze rituálu a jeho dělení na triádové soustavy a dyádové roviny pak VT ukazuje, že je třeba na symboly pohlížet zásadně holisticky! Jsou symboly, které se vyskytují ve všech rovinách (v případě *isomy* se jedna o tři roviny – předozadní, pravolevá a vertikální), přičemž v každé rovině má symbol zcela jiný význam, kde se hledisko jedné roviny nedá směřovat ani upřednostňovat před jiným, což by vedlo k dezinterpretacím. Symboly jsou tedy „polysémické“ a lze je považovat za uzly, ve kterých se střetávají roviny klasifikace. Jsou zároveň vyjádřeny v binárních opozicích (oheň vpravo/oheň vlevo, jáma vytvořená zvířetem/ jáma vytvořená lidmi) a ne všechny mají význam ve všech rovinách, například opozice ženy muži má význam jen v pravolevé rovině, ačkoliv by se za určitých okolností dalo takové rozdělení vyznívat i v rovině jiné.

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 49 - 50

Tuto kapitulu uzavřu tím, že její poznatky srovnám se stanoviskem Léviho-Strausse v *Myšlení přírodních národů*. Lévi-Strauss celkem správně zdůrazňuje, že myšlení přírodních národů využívá vlastnosti jako shoda, opozice, souvztažnost a transformace které jsou také typické pro rozvinuté myšlení. V případě Ndembuů ale symboly, které používají, ukazují, že tyto vlastnosti jsou obaleny vnější slupkou formovanou jejich životními zkušenostmi. Opozice se neobjevuje sama o sobě, ale jako střet smyslově uchopitelných předmětů, např. slepice a kohout odlišného věku a barvy, v různých prostorových vztazích a v prožívání rozdílných osudů. Přestože Lévi-Strauss věnuje jistou pozornost úloze rituálu a mytických symbolů ti při

podněcování citů, touhy, nerozvíjí tyto myšlenky tak obsáhle, jak se věnuje symbolům jakožto faktorům poznávacího procesu! Symboly a jejich vztahy tak jak se vyskytují v *Isormě* nejsou pouze souborem poznávacích klasifikací sloužících k uspořádání ndembuského vesmíru. Jsou také, a to je možná důležitější, souborem evokačních nástrojů k vzbuzování, odvádění a kultivování silných emocí, jako je nenávist, strach, rozrušení a zármutek. Jejich součástí je účelovost a aspekt „usilování“. Krátce, problém života a smrti, kterým se *Isoma* zabývá, se týká celé osobnosti, nejen mysli Ndembuů.

A konečné *Isoma* není bizarní v tom smyslu, že by její symbolika byla směšná či rozporuplná. Každý symbolický prvek se vztahuje k nějakému empirickému prvku života, jak jasně ukazuje domorodý výklad používání léčivých prostředků. Když zaujímáme stanovisko vědy dvacátého století, můžeme se divit tomu, že si Ndembuové myslí, že přinesou-li určité předměty do posvátného prostoru, přinášejí zároveň síly a kvality, které tyto předměty podle jejich každodenní zkušenosti mají, a že pokud s nimi zacházejí předepsaným způsobem, mohou tyto síly upravit a soustředit, podobné jako laserové paprsky, aby zničili škodlivé vlivy. Pokud ale vezmeme v úvahu omezené znalosti o přirozených příčinách, které Ndembuové mají, nemůžeme přece pochybovat o tom, že za příznivých podmínek užití těchto léčivých prostředků může být, značně psychologicky prospěšné. Copak můžeme symbolickém vyjádření zájmu a péče skupiny o blaho jedince stíženého neštěstím spolu s mobilizací armády dobra k jeho prospěchu a o spojení jednotlivcova osudu se symboly kosmického běhu života a smrti, copak můžeme o tom všem říci, že je to pro nás jednoduše nepochopitelné?

Paradoxní vztah dvojčat v Ndembuském rituálu

Proč paradoxní? Neměl by se každý Ndembu radovat, je-li žena natolik plodná, že rodí ne jedno, ale hned dvě děti? To se přeci vyplatí! Tento teleshopingový průměr moderní doby ovšem neplatí, přestože plodnost je žádoucí a neplodnost znamená nepřízeň duchů, kterou je třeba zlomit (či odprositi) rituálem. Nastává zde totiž situace, kdy přemíra plodnosti je nežádoucí a způsobuje materiální i strukturální problém. Materiální proto, že jedna žena nemá zpravidla dost mléka pro dvě děti zároveň. Strukturální pak proto, že se počítá na jeden porod s jedním dítětem, které má již připraveno jedno místo v sociální struktuře. Slovy VT:

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 52

To, co je fyzicky dvojí, je strukturálně jedno, co je mysticky jedno, je empiricky naopak dvojí.

Různé africké společnosti se s tím vypořádávají různě. Dvojčata buďto zabijí (jedno nebo obě), jako např. obyvatelé Kalahari, případně jim připisují posvátné vlastnosti a přidělí jim zvláštní statut obvykle mimo příbuzenský systém, jako Ašantové, Nuerové... V zásadě jde o dva způsoby nahlížení na dvojčata: jako na jednotu, kterou je třeba rozdělit, nebo naopak jako na něco, co je „omylem“ rozděleno a je třeba to opět spojit.

Ndebuové každopádně považují narození dvojčat za svůj společenský závazek. Žena byla nadměrně obdařena mystickým dobrem, které je však z praktického hlediska špatné. Rituály dvojčat jsou tak především jakousi příležitostí k potvrzení soudržnosti skupiny a správnosti principů, na kterých stojí. V přístupu k dvojčatům se jedná o sjednocení dvojice protikladů, které se však doplňují a spojením tvoří celek, nejde tady o dobro x zlo. Dále se

snaží rituálně ženě zajistit, aby jí podobně přehnané dobro již napříště nepostiho, a zároveň aby tím nenakazila jiné ženy.

Těmito obřady bych se již dále podrobněji nezabýval, ačkoliv by jistě stálo za povšimnutí například to, jakou roli hrají při kletbách a nemocech mužští a ženští duchové atd. Jde opět o demonstrace složité symboliky, binárních opozic atd. Co bych však ještě rád zmínil, jakožto svým způsobem exemplární, je pojetí rituálu jako prostoru a času, kde se lze oddat v běžném čase nepřipustnému chování. Jakoby pouze sekundárně to vede samozřejmě ke zdravé a očišťující ventilaci agrese či obscénnosti, která je zde přímo nezbytnou součástí obřadu. To je věc známá a u Ndembuů ji zdůrazňují proto, že je tato fáze explicitně uvedena (jak píše VT) slovy „kaikaja wo, kakawu weleli“ – „zde se dělá něco jiného“. Tou jinou věcí je zpěv velmi košilatých písní, k čemuž dále pronášejí „tento zpěv postrádá stud, protože nedostatek studu je typický pro léčebnou kúru *Wubwang'u*“ (Victor TURNER, *Průběh rituálu*, s. 80). Jde u Ndembuů pouze o slova a gesta, žádné orgie prováděny nejsou. Ovšem transparentní porušování řádných pravidel v průběhu rituálu, kdy se připustí chaos, slouží k posílení obvyklého řádu, posílí pocit kontroly nad těmito neřádnými silami.

Liminarita a communitas

Stručná charakteristika přechodového rituálu v duchu van Gennepa

Rituály přechodu (rites de passage) jsou „rituály, jež provázejí každou změnu místa, stavu, společenského postavení a věku“ (Arnold van Gennep, *The Rites of passage* (anglický překlad) London: Routledge and Kegan Paul, 1909), u kterých van Gennep prokázal tři fáze: odloučení, pomezí (limen), přijetí. V první fázi je jedinec (skupina) vytržen ze svého původního společenského místa, aby se v průběhu pomezí (liminární fáze) pohyboval oblastí nejasného statutu, mimo svůj původní i budoucí stav. Posléze je přijat (doba se rituál od rituálu výrazně liší), začleněn do společnosti ve své nové roli a očekává se, že se již bude chovat způsobem od jeho nového postavení očekávaném. Pro zájemce o hlubší pochopení nelze než doporučit zmíněnou van Gennepovu knihu, která pod titulem *Přechodové rituály. Systematické studium* vyšla v českém překladu Heleny Beguivinové v Nakladatelství Lidové noviny, 1996

Poznámka

Nemusí jít nutně jen o iniciační rituály v tradičních společnostech ani o základní vojenskou službu. Jde například o změnu prostředí, jakou bylo v případě VT přechod z Manchesterské university na Cornellovu universitu. A to hned na dvou frontách – přechod z prostředí britských ostrovů do společnosti USA a rovněž tak změna akademického prostředí, kam VT jistě přicházel s nějakou reputací, ale přesto jako bez výhod (a nevýhod), které vyplývali z již zavedeného působení v Manchesteru. Stejně se dá samozřejmě nahlížet i na přechod studentů ze školy střední na universitu, kde mimo jiné brzy vytvářejí noví studenti communitas, jelikož prestiž vybudovaná na předchozí škole je v novém prostředí pro ostatní neznámá a bezvýznamná

VT přijímá van Gennepovo dělení přechodových rituálů a chce se věnovat právě prahové (pomezí, liminární) fázi a s ní spojeným communitas. Liminární fáze je tedy stav, kdy se jedinec nachází v období mezi změnami, mezi starým a novým statusem. Takovéto období má samozřejmě svá specifika, která přímo vybízejí k hlubšímu zkoumání. Jaká vede cesta od liminarity ke communitas? Říkejme pro jednoduchost lidem, nacházejícím se v pomezním stadiu adepti. Adepti jsou vystaveni stejným nesnázím, přičemž rozdíly mezi nimi

samotnými jsou záměrně stírány. Je obvyklé, že mají stejné materiální zázemí. Krom oblečení tedy vlastně nemají nic. A i oblečení je takové, aby v něm nebylo možné vyzorovat nějaké hierarchické rozdíly. Je-li tedy vůbec nějaké oblečení – nejjednodušším způsobem, jak vymazat rozdíly je nechat adepty nahé. Zároveň jsou udržováni v permanentním ponížení, které je dalším průvodním jevem liminarity. Adepti, kteří společně prožívají obdobnou situaci, kdy jakoby nepatří nikam, k sobě najdou velmi rychle cestu skrze posilující solidaritu.

Čím tedy prospívá zážitek z *communitas* společnosti? A hned vzápětí VT vyjevuje, jak vnímá společenský život:

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 97-98

Dávám přednost latinskému výrazu „*communitas*“ před slovem „společenství“ abych tuto formu odlišil od společenských vztahů z „oblasti běžného života“. Rozlišování mezi strukturou a *communitas* není jednoduše totéž, jako známé dělení na „*sekulární*“ „*sakrální*“, ani např. na politiku a náboženství. Určité ustálené úřady v kmenových společnostech mají *mnoho* náboženských rysů, dokonce každé společenské postavení má *nějaké* posvátné vlastnosti. Ale tuto „posvátnou složku“ lidé zastávající tyto pozice získávají během *rites de passage*, jejichž prostřednictvím se jejich postavení změnilo. Něco posvátnosti přechodného ponížení a absence formy přechází na osoby zastávající vyšší postavení nebo úřady a mírní jejich pýchu. Není to jednoduše, jak přesvědčivě tvrdil Fortes, záležitost přidělení obecného znamení platnosti strukturálním pozicím ve společnosti. Jedná se spíše o rozpoznání nezbytného a druhového lidského svazku, bez něhož nemůže žádná společnost existovat. Liminarita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít jaké to je být ponížený. Tato myšlenka stála bez pochyby v pozadí rozhodnutí prince Philipa poslat svého syna, následovníka britského trůnu, na nějaký čas do školy v australské buši. Aby poznal „obyčejný život“.

Dialektika vývojového cyklu

Z toho všeho usuzují, že pro jednotlivce i skupiny je společenský život druhem dialektického procesu, který zahrnuje po sobě následující prožitky vyššího i nižšího postavení, *communitas* i struktury, stejnorodosti i odlišnosti, rovnosti i nerovnosti. Přechod od nižšího k vyššímu postavení vede přes prázdné místo, kde neexistuje žádný status, V průběhu tohoto procesu se protiklady navzájem formují a jsou na sobě vzájemně závislé. A protože se každá kmenová společnost skládá z mnoha různých rolí, skupin a kategorií, jež mají všechny svůj vlastní vývojový cyklus, v každém libovolném okamžiku, kdy jsou mnohá postavení ustálena, probíhají i četné přechody mezi postaveními. Jinými slovy, v životě každého člověka se střídají prožitky struktury a *communitas*, stavy a přechody.

Zjednodušený příklad rituálního uvedení do úřadu s výraznou liminární fází

Binární opozice liminarita/systém pozic

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 105

Při volbě náčelníka Ndembuů je součástí liminarity naprosté ponížení budoucího náčelníka (kdo jiný by měl podstoupit větší ponížení, než budoucí nejvyšší hodnostář), se zjevným zřetelem na připomenutí vlastností, které jsou pro úřad nežádoucí (lakota, pýcha...) a zároveň zdůrazněním, že je to společnost, která nominuje náčelníka do úřadu a on je povinen vůči ní vykazovat jen ty nejlepší vlastnosti a pracovat v její prospěch, i kdyby to mělo být proti jeho osobnímu zájmu. Dalším rezultátem tohoto ponižování je prokázána náčelníkova ceněná schopnost sebekontroly.

Přechod/stav

Celek/část

Communitas/struktura

Rovnost/nerovnost

Absence vlastnictví/vlastnictví

Absence postavení/postavení

Uniforma/rozdíly v oblečení

Pohlavní zdrženlivost/sexualita

A dalo by se pokračovat ještě velmi dlouho...

Liminární bytosti

Shrňme si nejdříve, spolu s VT, typické (ačkoliv ne univerzální) rysy adeptů (liminárních bytostí). Jsou jimi často bezpohlavnost a anonymita (docíleno například stejným oděvem). Pohlavní zdrženlivost (sexualita je pak jasným znakem „přijetí“). Podřízenost a mlčení. Adept se podřizuje autoritě, která zastupuje celé společenství a vedou adepta tak, aby byl po návratu (tedy v již zavedených termínech zpětném „přijetí“) společnosti prospěšný a uvědomělý.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 103

Novicové v liminaritě musí být *tabula rasa*, čistý list papíru, na který jsou zapsány vědomosti a moudrost skupiny, týkající se nového postavení. Zkoušky a pokoření, často hrubě fyziologické povahy, jimž jsou novicové vystaveni, představují zčásti zničení předchozího postavení a částečně upravení jejich podstaty, aby je připravily na převzetí nových povinností a předem jim zabránily zneužívat nová privilegia. Musí pochopit, že sami o sobě jsou pouze hlína nebo prach, pouhá hmota, jejíž tvar je formován společností.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 103

Síly, které formují novice v liminaritě, aby se mohli ujmout nového postavení, jsou v rituálech na celém světě chápány jako nadlidské, přestože jsou vyvolány a řízeny představiteli společenství.

Rada sv. Benedikta opatovi

Nečiň žádné rozdíly mezi osobami v klášteře. Nemiluj jednoho více než druhého, pokud nevyniká v dobrých skutcích a poslušnosti. Nevyvyšuj nikoho, kdo je urozeného původu, nad toho, kdo býval dříve otrokem, pokud k tomu není nějaký jiný rozumný důvod.

V mnohých složitějších náboženských systémech se stává dokonce liminární stav trvalým, jak nám to ukazují některé křesťanské řády nebo například buddhističtí mniši. Liminarita se zde stává institucí. Shodné prvky jsou na první pohled jasné – svlečení z sekulárních šatů, stejné označení pro všechny, srovnána úroveň.

VT se rovněž vyjadřuje k tomu, proč jsou liminární situace často „strukturou“ považovány za něco nečistého, co ohrožuje řád. Je to podle něj proto, že se *communitas* nevejdou do běžné klasifikace každodenního života a je proto třeba jejich působnost regulovat. VT se ale vrací k tomu, že „liminarita není jediným kulturním projevem *communitas*“. Takovým projevem může být tzv. „moc slabých“. Pár příkladů: podrobený kmen si udržuje rituální moc, šašek má moc tropit si šprýmy z krále, řecká kulturní nadvláda pod římskou vojenskou silou. Statut strukturálně nízké pozice dává slabým často moc právě díky tomu, že jsou na struktuře jakoby nezávislí, protože jim struktura poskytuje ty nejmenší služby. Nelpí tedy na její stabilitě ani existenci.

Dalším typem projevu *communitas* do kultury jsou „miléniová hnutí“, které vznikají na okrajích společnosti, mezi lidmi, kteří vidí svoji pozici jako beznadějně mizernou, případně při přelomových dějinných událostech (či jen časových, jakými jsou například milénia). Spousta znaků těchto hnutí se kryje se znaky liminarity (rovnost, stejné hábity, zavržení vlastnictví, absolutní poslušnost prorokovi). Tyto *communitas* působí běžně i napříč národy, ale jsou nutně jen přechodnými jevy. Postupně se buďto rozpadnou, nebo se institucionalizují a časem rozpadnou.

Z dalších projevů *communitas* lze uvést hippies, kteří názorně ukazují důraz *communitas* na přítomnost, zatímco oficiální struktura vede skrz zákony a normy z minulosti do budoucna.

Co mají tyto různorodé jevy podle VT společného?

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 122

Jedná se o osoby nebo principy nacházející se ve skulinách společenské struktury, na jejím okraji, nebo stojící na nejnižších příčkách její hierarchie.

Definici „společenské struktury“ nechť si čtenář vyhledá sám, je jich mnoho a každá jiná. VT považuje zřejmě strukturu za synchronní projev společnosti, zatímco *communitas* jsou její diachronní složkou. Vztah mezi *communitas* a strukturou i to, jak si vlastně *communitas* představit (zhmotnit), ukazuje VT mimo jiné i na příkladech:

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 124

...jako se některé vzácné prvky, jež se v přírodě nevyskytují ve své čisté formě, ale pouze jako chemické sloučeniny, tak můžeme *communitas* uchopit pouze ve vztahu ke struktuře. To, že složka *communitas* je prchavá, těžko uchopitelná, neznamena, že je nedůležitá. Přílehlavě to vystihuje příběh o kole vozu od *Lao'c* (570-490bc, *vůdce taoismu*): Paprsky kola a jeho náboj (tj. střední část kola, která drží paprsky a nápravu pohromadě) by byli k ničemu, řek, kdyby neexistovala díra (mezera) prázdnota uprostřed. *Communitas*, která má nestrukturovanou povahu a představuje „živé maso“, vzájemné provázanosti lidí..., může být spodobněna jako „prázdnota uprostřed kola“, jež je ale nezbytná k tomu, aby struktura kola mohla fungovat.

A dále:

Communitas proudí dovnitř skulinami struktury prostřednictvím liminarity, z hranic struktury prostřednictvím marginality a zpod struktury díky podřízenosti.

Lze snad stručně vystavit binární opozici mezi právníka či politika, jakožto praktika struktury (zná a tvoří zákony a politiku) a proroka, umělce (liminárního člověka) jako tvůrce metafor, symbolů, umění... zprostředkovávajícího *communitas*.

Souznění struktury a *communitas* musí být dialektické, protože plné upřednostnění jedné před druhou vede ve finále k rozkladu společnosti. Preference struktury vyvolává patologické projevy *communitas* (zločin, rebelie, anarchie), preference *communitas* vede nakonec k totalitě – nejhrubší formě struktury.

Communitas: model a vývoj

Tato kapitola sice navazuje na semináře, z nichž byly sestaveny předchozí tři kapitoly, nicméně VT již opouští prostředí tradičních společností, respektive jejich konkrétních

rituálů a prokazuje úlohu *communitas* při ustanovování celých náboženství. Liminární charakter tak nemá přechod jedince, ale celé společnosti, z jednoho stavu do jiného. Smiřuje se s tím, že i v rámci *communitas* se postupně, trvá-li delší dobu, utvoří struktury. Roztřídí tedy *communitas* do tří skupin:

Existenciální (spontánní)

Normativní

Ideologická

Užívá zde slova „haping“ v pojetí hippies

Osud - nutný zánik nebo přechod na normativní či ideologickou

Existenciální *communitas* se přeskupuje do trvalého systému, má své cíle

Osud – buduje s v ní struktura

Označení pro utopické společenské modely na bázi existenciálních *communitas*

Osud - buduje s v ní struktura

Ideologická *communitas* vykazuje vzácnou schodu ve spojování vzájemné rovnosti a vyloučení soukromého vlastnictví, nepotřeba práce. Ovšem nutná potřeba struktury k optimalizaci práce, bez které by nebylo možné přežít, tyto modely spolehlivě vyvrací.

VT rovněž zpochybňuje možnost institucionalizovat v komplexních industrializovaných společnostech přípravu spontánních *communitas* (bohoslužbami apod.). Tvrdí, že se jim nejlépe daří právě v období mezi dvěma stavy (viz výše). Hippies, miléniová hnutí apod. vidí ve spontánní *communitas*, projevené absolutním porozuměním si navzájem, cíl svého snažení, zatímco pro tradiční společnosti jde především o prostředek ke změně stavu, aby se život stal pro adepta po návratu lepším, ale především se přičinil o lepší život společnosti.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 136 – 137

Ve strukturálních prostředcích a způsobech jejich použití se mohou vyskytovat rozličné nedostatky, ale... právě tyto prostředky nejzřetelněji činí člověka člověkem. To neznamena, že *communitas* je prostě „příroda“. Spontánní *communitas* je příroda v dialogu se strukturou, je s ní spojena jako žena s mužem. Společně vytvářejí řeku života, jedna je přitékající síla přinášející živiny, druhá plodná půda u břehu.

Jinými slovy stále totéž...

Poznámka

Lze ještě vyčlenit tzv. okamžité *communitas*, vznikající na základě apokalyptických předtuch či předpovědí. Takováto se vlastně nemusejí strukturalizovat, jelikož z pochopitelných důvodů nevzniká potřeba udržet je v nějakém delším časovém horizontu

A na dalších příkladech VT dokazuje nemožnost realizace a trvání spontánních *communitas* bez struktury. To se například vymstilo sv. Františkovi, protože nebyl schopen dát dohromady výkonnou strukturu, která by byla s to udržet pohromadě jeho *communitas*, jež byla založena na odmítání majetku (který je charakteristický pro strukturu). Proto přišla nevyhnutelně jiná, progresivnější, osobnost – Eliáš, který převádí ideály do stravitelných a udržitelných mezí (přechod od *communitas* ke struktuře). Tvář si chtěli zachránit dualismem *dominia* (práva vlastnictví) a *usu* (pouze správa a nakládání s majetkem), kdy *dominium* náleží papeži, *usus* františkánům. A tak zatímco konventuálové (umírněnější, strukturálnější založení františkánů) přežívají, spirituálové (ortodoxnější františkáni), kteří více žili v duchu

sv. Františka, byli papežem Jnem XXII. z řádu vyloučení, jelikož jejich přístup narušoval pevnou strukturu samotné církve. Slabou útěchou může být, že jim historie při pozdějších reformách dala více méně za pravdu.

Dalším příkladem *communitas* jsou „*communitas* stažení se ze světa“, jakožto oblasti trvalého neštěstí, jehož názorným příkladem jsou hinduisté, a v jejich rámci višnuisté (bengálsko), jejichž hlavní postavou byl Čaitanja (1486 – 1533), který „obrodil“ *Kršnabhakti* (silnou oddanost) ve východní Indii. Jeho hnutí se zve *sahadží*. Jejich záměrem bylo kulturními i biologickými prostředky dosáhnout čisté společenské *communitas*, i když to třeba vyžaduje popřít manželství (kvůli složitému náboženskému příběhu). Následoval podobný osud, jako u františkánů: rozdělení, strukturalizace, zánik „čistého“ *communitas* křídla.

Pokora a hierarchie: liminarita zvýšení a převrácení statusu

Jak je třeba hledat, aby se našlo, nám VT ukazuje při odvolání se na van Gennepa, který dělí přechodový rituál na fázi *odloučení*, *pomezí* a *přijetí* a jakoby synonymní *preliminární* (*předprahová*), *liminární* (*prahová*) a *postliminární* (*poprahová*). VT ovšem bystře vyzoroval, že první tři termíny van Gennep užívá pro jistým způsobem „strukturální“ aspekty přechodu, ve smyslu společenské struktury, jak je s ní pracováno výše. Tam, kde struktura nápadně přechází do pozadí, je užíváno spíše výrazů kolem liminarity. A zde se nám konečně objeví i jakási VT formulace společenské struktury, jak je podle něho užívána většinou britských antropologů:

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 159

...více méně charakteristická soustava specializovaných, vzájemně na sobě závislých institucí a institucionálního uspořádání pozic a/nebo účastníků, které v sobě zahrnují...

To znamená jiná struktura, než Lévi-Straussovská. Ale právě tato britská společenská struktura se v těchto „liminárních“ aspektech rituálu vytrácí, aby se na její úkor mohly zkomplikovat aspekty mytické a ověřit abstraktní principy a axiomy.

VT odlišuje dva základní typy liminarity:

Rituál zvýšení statusu

Rituály převrácení statusu

Adept je nezvratně vyzdvižen na vyšší pozici v rámci struktury

Osoby nižšího společenského postavení mají povinnost v době rituálu vykonávat moc nad osobami nadřazenými (viz Římské *saturnálie*)

Jak známo, rituály převrácení statusu jsou nejen kompenzační, ale zároveň potvrzují správnost a legitimitu zavedeného řádu.

VT se věnuje v krátké poznámce i rituálům děleným na:

a) rituály životních krizí, kde si definici půjčuje od:

Ukázka 5 (s. 161)

Lloyd WARNER, *The living and the dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), s. 303

Pohyb ze stálého placentárního umístění v matčině děloze ke své smrti a konečnému stálému bodu jeho náhrobku a definitivnímu spočinutí v hrobě, jakožto mrtvého organismu.

Tento pohyb je přerušován množstvím kritických okamžiků přechodu, jež všechny

společnosti ritualizují a veřejně vyjadřují vhodnými obřady, aby vstúpili důležitost jednotlivce a skupiny všem žijícím členům společenství. Jsou to významná období narození, dospívání, sňatku a smrti.

VT k nim doplňuje rituály navýšení statusu

b) rituály kalendářní, zahrnující často celou společnost, a které se například váží k nějakému okamžiku hospodářského cyklu a včetně přechodových rituálů, aplikovaných na celé společenství (před válkou...).

A opět se dostáváme k dualismu, kde je možno nahlížet na společnost jako strukturovanou, hierarchickou, plnou statusů a pozic (politická, právní, ekonomická...), ale i jako *communitas*, založenou na lidství, kde všichni jsou si rovni. Zásadou by tedy mělo být, chovat se, při plnění své role a vykonávání své pozice, v duchu a ve prospěch hodnot *communitas*.

Pseudostruktura, pseudohierarchie

Imitace struktury ve společenstvích, která sdílejí společné *communitas* (Hell's Angels) a tedy *communitas* nevylučuje. Existuje v nich jen formálně, ale není vlastně nijak závazná, ani příliš posilující. Je však i možnost, aby se přetransformovali ve skutečnou strukturu.

Při pohledu na náboženství, i tady se dá říci, že mají většinou liminární charakter, který se dá dělit obdobně: náboženství přechodu a náboženství převráceného statusu. Náboženství přechodu jsou jasná. Pozemský život je *communitas*, liminární fáze na cestě k *přijetí* do nebe, ráje, dosažení nirvány... Náboženství převráceného statusu se dá demonstrovat na afrických sektách, které vznikly v důsledku rasismu kolonistů - Ježíš je jen pro bílé. Reakce? Ježíš je černý a nebe je pro černé, protože bílí vládou na zemi, v nebi budou vládnout černí – nikdo nemůže vládnout dvakrát.

Závěrem?

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 190

Nakonec bych chtěl dodat že společnost (*societas*) se jeví spíš jako proces než věc – dialektický proces s mnoha po sobě následujícími fázemi struktury a *communitas*. Zdá se, že existuje lidská „potřeba“, pokud můžeme použít tento kontroverzní termín, účastnit se obou forem. Lidé, kteří ve svých každodenních se svou funkcí spjatých činnostech trpí hladem po jedné z nich, vyhledávají liminaritu v rituálu. Strukturálně podřízení usilují o symbolickou strukturální nadřazenost, strukturálně nadřazení se snaží o symbolickou *communitas* a kvůli jejímu dosažení podstupují pokání.

Průběh rituálu

Victor Turner

Computer Press, 2004

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (New York: Aldine de Gruyter, 1969)

Poznámka k českému vydání: přestože kniha musela před tiskem i před vydáním do distribuce projít rukama mnoha lidí, „kompetentních“ lidí, dostala se do knihkupectví s Emmanuelem TODDEM jako autorem, uvedeným na čelní straně přebalu. Tato těžko pochopitelná chyba by neměla antropologa zmást při koupi, alespoň na hřbetu je jmenován Victor TURNER. Ale buďme rádi, že něco vůbec vyšlo. A to mám podezření, že na obálce Společenské dělby práce od Émila Durkheima je T. G. Masaryk.



Několik poznámek k tématu z knihy Ivo T. Budil, *Za obzor západu* (Praha: TRITON, 2001), s. 47 - 53

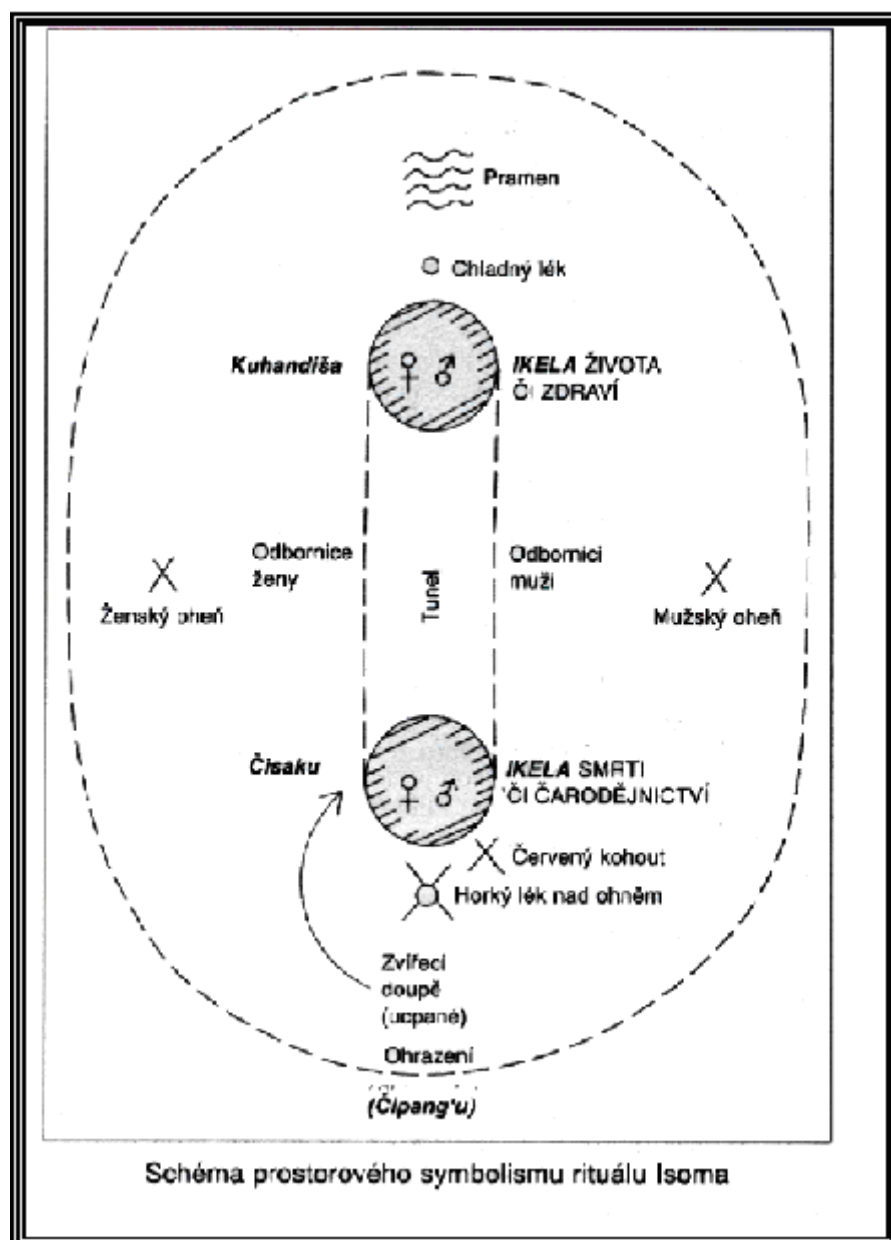
Marginální skupiny: jsou skupiny jedinců (podivínů, světců, umělců...) na okraji společnosti, kteří nejsou ztotožnění se svojí rolí, která je jim v rámci struktury připisována. Jsou tedy v opozici vůči vůdčí společnosti a nemá žádnou záruku, že dojde k jeho přijetí. Liminarita je pak cíleně vyvolaná a rituálně prováděná „marginalita“, skrze *communitas* se pak stává hybnou silou společenské struktury. Člověk v liminární fázi rituálu ví, že se vrátí zpět do struktury.

Účast v *communitas* zaručuje skrze liminaritu (učení se roli) společnosti, správné nasměrování adeptova potenciálu ve prospěch společnosti a zároveň adept získá rámec, podle kterého bude moci svůj potenciál rozvíjet.

Liminární sféra dává často geografický charakter nedostupným místům, který může být jak pozitivní, tak negativní.

Communitas se může dostat na povrch a zmrazit tak strukturu (amish people)

Communitas může pohltit původní struktury, což však vede v podstatě nevyhnutelně k diktaturám.



STAV SOUČASNÉ ANTROPOLOGIE JE HODNĚ OVLIVŇOVÁN IDEOLOGICKY

Rozhovor s Ivo T. Budilem

Ladislav TOUŠEK
student, Katedra antropologie ZČU

David HENIG
student, Katedra antropologie ZČU

Můžete čtenářům přiblížit důvody, které vedly k přejmenování fakulty?

V zásadě se již od počátku vzniku Západočeské univerzity počítalo s tím, že v Plzni vznikne filosofická fakulta, byť v měřítku generací. To, že nakonec v roce 1999 vznikla Fakulta humanitních studií, bylo dáno tehdejší konstelací. Zakládat tehdy filosofickou fakultu na zelené louce mimo Prahu, Brno či Olomouc prostě z řady důvodů nebylo možné a fakulta si musela najít volné pole, a tím byla humanitní studia. Proto se zrodila fakulta humanitních studií. Ukázalo se, že jde o nosný název a program, který otevřel cestu ostatním. Následovaly Pardubice, Praha a příští měsíc bude na programu akreditační komise návrh fakulty humanitních studií v Hradci Králové.

Na druhé straně fakulta prodělala určitý vnitřní vývoj, který probíhal možná rychleji, než jsme původně předpokládali, a rovněž měla i jisté aspirace. Většina pedagogů, což se koneckonců projevilo i v referendu, které proběhlo v červnu, se přikláněla k tomu, že naší aspirací je právě filosofická fakulta a že logika vývoje, profilace fakulty a vůbec pozice Plzně jako západočeské metropole, jako spádové oblasti k tomu směřuje. Rýsuje se zde region, který se váže třeba i na Sasko, Bavorsko a severní Čechy, a který se určitým způsobem vymezuje vůči Praze. Ukazuje se, že takový region by mohl a měl mít vlastní filosofickou fakultu. Čili, přejmenování je jednak stvrzením zmíněného vývoje a jednak je samozřejmě výrazem aspirace.

Takže tu byly vnitřní příčiny v podobě vnitřního vývoje a vnější příčiny jakožto opozice vůči Praze. Jaké byly reakce na přejmenování fakulty?

Kdyby vnější okolnosti byly nepříznivé, nemohli bychom nikdy fakultu přejmenovat, to by bylo iluzorní. Reakce, které na přejmenování máme, třeba i ze Slovenska, jsou kladné. Okolí v zásadě tento krok přivítalo.

Stál jste u zrodu naší fakulty a po dvě volební období jste byl v jejím čele, můžete zhodnotit vaše působení, resp. rozvoj fakulty? Co se podle vašeho názoru podařilo nad rámec vašeho vlastního očekávání a naopak, co nikoli?

Těžko mohu hovořit o nějakém očekávání, které jsem měl v roce 1999. V té době nikdo moc nevěděl, co od budoucnosti může očekávat. Tehdy fakulta vznikla ze střediska, které

existovalo při Právnické fakultě. Středisko mělo akreditované bakalářské programy Humanistiku a Sociální a kulturní antropologii, magisterské studium Teorie a filosofie komunikace a Sociální a kulturní antropologie. V zásadě již tehdy vznikla na Právnické fakultě Archeologie, ale pouze jako dvouleté magisterské studium a rychle se připravovaly Cizí jazyky pro komerční praxi. To bylo vše.

Překvapilo mě, jak se poměrně rychle podařilo na fakultě akreditovat doktorské studium a to, že fakulta má dnes již potenciál pro čtyři doktorská studia, která by v průběhu jednoho či dvou let mohla na fakultě být. To je příjemné překvapení.

Rovněž mě překvapilo, jak rychle si někteří pracovníci zvyšovali kvalifikaci a jak rychle se například rozvinul obor Politologie.

Působivé jsou rovněž vědecké úspěchy archeologů a jejich získání výzkumného záměru. Jsme jedna ze tří fakult, která má výzkumný záměr. Přitom badatelsky byla vždycky fakulta spíše podhodnocována a podceňována ve srovnání s jinými.

Jednu věc si však studenti asi úplně neuvědomují a část zaměstnanců zřejmě také ne. Fakulta měla velké štěstí na racionální efektivní administrativu a ekonomické řízení. Bez této činnosti, která byla v pozadí, která zajišťuje hospodaření fakulty, rozpočty fakulty a jednotlivých kateder, chod studijního oddělení apod., by zmíněný rozvoj nebyl možný. Často se tvrdí, že administrativa je něco méně než bádání a přednášení, ale v případě fakulty sehrála velice důležitou roli.

Existuje vize budoucnosti fakulty?

Existuje a spočívá v přesunutí těžiště na postgraduální studia. Trochu bych polemizoval nebo odmítal dilema, kdy na jedné straně stojí fakulty výzkumné a na druhé straně tzv. bakalářské. Říká se, že buď bude mít nějaká fakulta masové bakalářské programy, v takovém případě je to taková vyšší střední škola, nebo to bude fakulta badatelská, která bude mít pár studentů, postgraduálních, pokud možno elitních, které uživí ze svých výzkumných záměrů. To je falešná cesta, protože fakulty, které na to v uplynulých letech spoléhaly a které se odmítaly restrukturalizovat nebo neotevíraly velké bakalářské programy, neboť to chápaly jako něco degradujícího a podobně, byly najednou postaveny před situací, že přišly o výzkumné záměry a fakulty jsou finančně zranitelné. Čili strategie je na jedné straně mít masové bakalářské programy, rozšířit studium o kombinovanou formu a rozvíjet plnohodnotný vědecký výzkum a doktorandské studium.

Bakalářské programy nechápeme jako něco degradujícího, ale jako něco, co nás finančně zabezpečuje a co nás neustále omlazuje, co nám neustále přináší mladou krev. Nezastírám ale, že to skutečné intelektuální a badatelské těžiště fakulty musí být na úrovni magisterských a doktorských programů. Musíme pracovat na sblížení doktorského a magisterského studia, což se již chystá na sociální a kulturní antropologii, kde by magisterské studium nemělo mít masový charakter.

Mohl byste přiblížit, jaké doktorské programy jsou připravené k akreditaci?

Právě příští týden na vědecké radě to bude politologické doktorské studium a blízko k podání žádosti o doktorské studium je archeologie. Na fakultě by měla být konfigurace Teorie a dějiny vědy a techniky, Etnologie, Archeologie a Politologie.

V minulém roce jste rovněž kandidoval na funkci rektora. Jaké důvody vás k tomu vedly a hodláte kandidaturu opakovat?

Uvidím, jaká bude situace za dva roky. Já to nevylučuji.

Mohl byste stručně charakterizovat avizovaný magisterský studijní obor „Evropská kulturní studia“? Jaká z kateder bude tento obor zaštiťovat? Jaké kurzy budou tvořit páteř tohoto oboru?

Idea a i hlavní administrativní zajištění oboru Evropská kulturní studia vyšlo z katedry filozofie. Na druhé straně je i velká participace kateder antropologie a politologie a mezinárodních vztahů. Dále je tam samozřejmě velká účast kateder jazykových, protože program je chápán jako navazující. Jeho zaměření bude kulturně teritoriální a filologické, a proto by tam měli být lidé s velmi dobrou jazykovou výbavou. Zároveň, pokud to předcházející bakalářský program umožňoval, i s určitým všeobecným kulturně-historickým základem. Tento program bude teprve projednáván akreditační komisí teď začátkem dubna, takže bude záležet na jejím rozhodnutí, trochu ještě předbíháme. Pokud bude kladné, tak ho chceme otevřít od příštího akademického roku. Katedra antropologie akredituje v jeho rámci etnickou mapu Evropy a dvousemestrální evropské kulturní dějiny, které by měly být i povinnou součástí státnic.

Častou nespokojeností, kterou lze zaslechnout z řad studentů studijního oboru Sociální a kulturní antropologie je, že dochází k úbytku kursů z oblasti sociální a kulturní antropologie, které jsou nahrazovány kursy z biologické antropologie či sociologie. Můžete nám vysvětlit, proč akreditační komise rozhodla např. o zrušení kursu Četba vybraných antropologických textů ve studijním plánu bakalářského studijního oboru Sociální a kulturní antropologie a nahradila ho kursem Zpracování dat antropologického výzkumu (biomedicínská statistika), resp. kursem Současná česká společnost?

Já bych to rád obhájil (*smích*). Četba antropologických textů je předmět, který by si měl udržet povinně volitelnou úroveň. Zkrátka předpokládám, že na tento předmět se zapisují především studenti, kteří mají zájem o pokračování přímo v sociální a kulturní antropologii na magisterské úrovni. Proto bych jej chápal jako předmět, který je přípravkou pro tento typ studentů. Z tohoto důvodu byl zařazen mezi „běčkové“. Pokud jde o Zpracování dat antropologického výzkumu, kurs byl zařazen na návrh kolegů především z oddělení biologické antropologie, který byl opodstatněný. Studenti se musí naučit formální metodiku vědecké práce a vědeckého výzkumu. Je to předmět, který odpovídá antropologické profilaci. Samozřejmě není to zúčastněné pozorování. Ale antropologie není pouze zúčastněné pozorování.

Studium příbuzenství tvoří v tradičním pojetí neoddělitelnou součást teorie a praxe sociální a kulturní antropologie. Počítáte s tím, že by se kurz „Teorie příbuzenství“ opět vrátil do studijního plánu magisterského studia? (ve státnicových otázkách jsou z teorie příbuzenství otázky). Byl zřejmě vypuštěn z personálních důvodů...

No úplně ne... Byl to i trochu zásah koncepční, kdy jsme chtěli přesunout teorii příbuzenství jako určitý antropologický fundament na bakalářskou úroveň. Teorie příbuzenství se přednáší především v rámci prvního ročníku bakalářského studia (kurs UDSA1 a UDSA2, pozn. redakce).

Takže nepočítáte s návratem teorie příbuzenství do magisterského studijního plánu?

Možná, ale přeci jen na úrovni, která by ji výrazně odlišila od toho, co se učí na bakalářské úrovni.

V minulém roce došlo k několika změnám v rámci katedry. Byla přejmenována, osamostatnilo se oddělení Předního východu a v neposlední řadě došlo k personálním změnám ve výuce jednotlivých kursů. Můžete nám přiblížit cestu, po které se katedra vydává, nastínit vizi do budoucna?

Katedra antropologie je pracoviště antropologicky a etnologicky zaměřené. Je to pracoviště, které by mělo mít bakalářskou úroveň zakotvenou v tom, co se chápe jako sociální a kulturní antropologie. Zároveň ale, především na magisterské a doktorské úrovni, musí toto pracoviště poskytovat intelektuální platformu a institucionální podporu směrům, oborům, které jsou v akademickém světě marginálními, polozapomenutými či podceněnými, ale které určitým způsobem korespondují s antropologickou problematikou. Nebudujeme úzce profilové pracoviště sociální a kulturní antropologie. Budujeme pracoviště zaměřené na antropologické vědy jako takové, byť se v praktickém výstupu našich absolventů na bakalářské úrovni legitimizujeme postupy a znalostmi sociální a kulturní antropologie.

Takže si nemyslíte, že by se katedra měla výrazněji profilovat v některé oblasti?

Já myslím, že to není nutné a že to po nás ani nikdo nechce. Rovněž se domnívám, že by to byla i škoda, ničit její současnou konfiguraci. Je pravdou, že jsou pracoviště, kde si všichni pracovníci vzájemně odborně rozumějí a nedostanou se do situace, kdy se jejich vědecká zorná pole vůbec neprotínají, k čemuž na katedře antropologie občas dochází. Ale já to v žádném případě nechápu jako nedostatek.

Není to ale nedostatek například v případech, kdy chce katedra realizovat výzkumný záměr?

Já myslím, že je to naopak. My jsme málem s výzkumným záměrem uspěli. Byl to výzkumný záměr, který byl připravován společně s katedrou filosofie. A když jsem se díval na posudky dílčích hodnotitelů, tak výzkumný záměr byl nakonec hodnocen obdobně jako záměr archeologů, který nakonec mezíresortní komise schválila. To znamená, že záměr nebyl připraven špatně. Ale kupříkladu, alespoň pokud jde o mě, byl bych rád, pokud bychom se na katedře antropologie zabývali politickou ideologií ve smyslu studia některých fenoménů extremismu, například studia rasové teorie a její souvislosti s problematikou nacionalismu, politické kultury apod. To je průsečík, kde si na jedné straně máme co říci s katedrou politologie a mezinárodních vztahů, na druhé straně je důležité mít po ruce biologické antropology.

Minulý rok došlo k otevření bakalářského studijního programu Sociální antropologie na Masarykově univerzitě, dále k otevření téhož magisterského programu na Pardubické univerzitě a rovněž k profilaci výuky na pražské Fakultě humanitních studií v rámci studijního programu Obecná antropologie, čímž došlo k institucionálnímu posílení možnosti studia antropologie v Čechách. Jak vnímáte vzrůstající konkurenci? Co může podle vás plzeňská katedra nabídnout navíc? Čím se odlišuje?

Vzhledem k tomu, že zmíněná antropologická studia jsou poněkud odlišně zaměřena, zatím to jako konkurenci nepocítujeme. Na katedře antropologie klademe důraz na souvislost mezi sociálně kulturní a biologickou antropologií, na důkladnější znalost dějin antropologického

myšlení a na některé speciální otázky aplikované antropologie. Snažíme se o institucionální spolupráci a výměnu především s britskými pracovišti.

Filosofická fakulta má jednu studovnu se šesti místy k sezení. Nezvažuje katedra antropologie zřízení vlastní studovny, kde by byla umístěna literatura týkající se oboru? Resp. situace se studovnami je stále neuspokojivá, můžeme v budoucnu očekávat zlepšení?

Máte pravdu, že situace ohledně studoven je špatná, ovšem studovna v Sedláčkově 15 je zkrátka maximum, kterého jsme mohli v tuto chvíli dosáhnout. Navíc ono to souvisí s Fakultou filosofickou samotnou. Filosofická fakulta se momentálně nachází trochu v provizoriu a to z toho důvodu, že je připraven investiční záměr a projekt výstavby nové budovy fakulty se zahájením v roce 2007 na Borských polích. V rámci tohoto velmi rozsáhlého projektu, jehož celková částka by měla být (jde o komplex Fakulty ekonomické a Fakulty filosofické) přes 800 mil, se uvažuje o vybudování odpovídající knihovny a studovny.

Vraťme se ještě k výstavbě nové budovy. Je to asi jediná cesta. Ale zajímalo by nás, jestli souhlasíte s tím, že se univerzita stěhuje z centra města na „periferii“...

„Periferie“ zní pejorativně. Stěhujeme se do univerzitního kampusu.

V rámci projektu Erasmus/Socrates mají studenti možnost studovat v zahraničí, v anglickém Durhamu a německém Tübingenu, o který však studenti nejeví příliš velký zájem. Považujete současnou nabídku studia v zahraničí za dostačující?

Vůbec ne. Považuji ji za naprosto nedostatečnou. Podnikají se kroky, aby se situace zlepšila. U bilaterálních dohod v rámci programu Erasmus/Socrates je problém, že se to velice snadno zajistí. Teď jsme uzavřeli dvě dohody se slovenskými univerzitami, a to jednak s doc. Kanovským v Bratislavě a místním programem antropologie a s univerzitou v Ružomberoku, kde je zase kvalitní katedra filosofie. Vyjednat dohodu a podepsat ji není problém, to je chvilka. Ale problém je, upozoruji to na Durhamu, protože jsem již sedmým rokem garantem výměny, že hodně záleží na osobní garanci, na kontaktu. Prostě v Plzni je nějaký člověk a v Durhamu je jiný člověk, v tomhle případě Dr. Sandra Bell (která odvedla vynikající práci za těch sedm let), a kteří to neustále udržují, revitalizují a vyjednávají. Nedokážu si představit, že bych měl třeba na starosti sedm výměn s různými univerzitami. To by prostě nešlo. Je to hodně o osobním nasazení. Teď vyjednáváme o jedné průlomové dohodě s univerzitou v Salfordu u Manchesteru, kde bychom se mohli dohodnout na výměně až patnácti studentů každým rokem na dva semestry. Ovšem není tam samostatná antropologie. Je to fakulta, která je především zaměřená na politická a teritoriální studia a sociologii.

Na chodbách fakulty se proslychá, že by v nejbližší době měla vyjít Vaše nová kniha. Můžete nám přiblížit, o čem bude?

O Victoru Courtetovi, což byl saint-simonista ze 30. let 19. stol., který je podle mého názoru trochu zapomenutou osobou podílející se na formování rasové teorie v první polovině 19. stol. A tak trochu skrytý inspirátor rasového myšlení Arthura de Gobineau ve francouzském kontextu. Chci polemizovat s dvěma tradičními výklady vzniku rasové teorie. Ten první, nejrozšířenější a nejoblíbenější v rámci různých postkoloniálních studií směřuje k tomu, že rasová teorie představovala legitimizaci zotročení a podmanění mimoevropského

obyvatelstva. Druhá teorie směřuje k chápání rasové teorie jako určité konzervativní reakce na sociální emancipaci osvícenství 18. století. Na příkladě Victora Courteta ukážu, že je zde třetí důležitý zdroj, a to zdroj možná úplně nejdůležitější – rasová teorie jako typ sociálního inženýrství, jako skoro technokratická comtovská reakce snažící se reorganizovat společnost do nějakého racionálního modu. Tato snaha, tyto aspirace, byly možná klíčové pro úspěch rasové teorie v politické kultuře Evropy 19. století.

V předmluvě v knize Za obzor Západu zmiňujete, že by se mělo jednat o první svazek rozsáhlejšího cyklu. Skutečně se můžeme těšit na její pokračování? Řekněme Proměny antropologického myšlení od Ruth Benedictové po?

(Smích). Zatím ne. V nejbližších letech ne, protože pracuji na další knize, která by ve srovnání s těmi předcházejícími měla mít více populární charakter, i když teď si myslím, že už taky ne (smích), že už to tak moc populární nebude a překvapivě to bude tak trochu i o rasové teorii. Popisují altruistické, filantropické motivy britských koloniálních úředníků v jižní Africe, které se opíraly dokonce o určitá antirasová východiska. Odmítali, že by rasy byly zcela biologicky odlišné a že by existovaly rasy necivilizovatelné apod. Vycházím z přednášky, kterou měl jistý John Frere v antropologickém institutu v Londýně v roce 1882, kde referoval o situaci v Jižní Africe a argumentoval v tom duchu, že místní černošské rasy jsou civilizovatelné, že je lze dostat na úroveň bílé rasy a odvolával se přitom na římské dobytí Anglie: „a že i my jsme byli takoví, jakými jsou Zuluové dnes, a kdyby nás necivilizovali Římané, kde bychom dnes byli.“ Chci ukázat, jak tato altruistická a z dnešního hlediska i oprávněná kritika rasové teorie vedla v praktické politice v Jižní Africe k totální katastrofě. Jak se zkrátka Britům jejich původní záměry nepovedly a jak to bohužel asi uvolnilo cestu k burskému apartheidu. Takže bude to exkurs na rozhraní rasové teorie a zulských válek.

Jste absolventem Přírodovědecké fakulty UK. Jaká byla vaše cesta od laryngologie k historii antropologie, resp. k orientaci spíše na sociální / kulturní antropologii?

V 80. letech, kdy jsem začal studovat na univerzitě, tak moc velký výběr nebyl, resp. nebyl skoro žádný výběr. Nemohl jsem jít z různých důvodů na filosofickou fakultu, otevřená byla přírodovědecká fakulta, kde sekce, která se věnovala geologii, byla na tehdejší dobu poměrně tolerantní a vládla tam téměř svobodnomyslná atmosféra. V rámci programů typu geochemie, základní ložisková geologie apod., bylo možné se dostat k tématům, která by jinak nebyla realizovatelná. Takže já jsem měl možnost jako geolog získat individuální studijní plán a zabývat se pozicí jazyka u fosilních hominidů, což bylo respektováno. Samozřejmě za určitých podmínek, například jsem musel absolvovat státnici z anatomie na lékařské fakultě společně s mediky, aniž tušili, že mezi ně nepatřím. Ale když se tyto podmínky splnily, tak jsem se mohl začít zabývat tím, co mě tehdy skutečně zajímalo, tj. kdy začali fosilní lidé mluvit a jestli se to dá vůbec zjistit. Pak přišel rok 1990, a na jedné straně Katedra paleontologie, na které jsem našel útočiště v rámci Přírodovědecké fakulty, zanikla a byla sloučena s Ústavem základní a ložiskové geologie. Tak jsem přišel o institucionální základnu. Na druhé straně se otevřely nové možnosti a já jsem začal pracovat v Ústavu pro humanitní studia na 1. lékařské fakultě UK a doktorát jsem začal dělat na Filosofické fakultě UK, na katedře kulturologie. Poté jsme byl rok ve Francii, kde jsem se pohyboval v prostředí trochu antropologicko-archeologickém a po návratu v roce 1996 přišla nabídka ze ZČU.

Jaká je dle Vás situace antropologie v ČR oproti zbytku světa? Čím může česká antropologie přispět do antropologického diskurzu ve světě?

Já dost dobře nevím. Možná to kolegové Jakoubek a Nešpor vědí lépe ve svém článku (smích), ale já to dost dobře nevím [Marek Jakoubek a Zdeněk Nešpor: *Co je a není kulturní/sociální antropologie*: www.antropologie.zcu.cz pozn. redakce]. Není mi znám současný potenciál všech lidí, kteří působí v antropologických vědách v Čechách. Byť je to skupina relativně počtem omezená, tak je celkem výkonná. My nejsme antropologická nebo etnologická velmoc a ani nebudeme, ale osoby, jako je profesor Kandert, jako je doktor Skalník nebo docent Vrhel, to jsou osobnosti, které mají své místo ve středoevropském kontextu. A záleží teď na tom, jak se využije potenciál, který vznikl v rámci současného poměrně bohatého antropologického studia v Čechách, jací doktoranti vyrostou, kdo přijde na katedry, kdo nastoupí po dnešní generaci. To bude rozhodující. Já jsem z generace, která stojí mezi a jež v zásadě možná v něčem přispěla k tomu, aby kontinuita nebyla úplně přerušena. Ale odpověď na vaši otázku „co by měla dělat česká antropologie“, jestli by měla vyrazit na Fidži nebo se zabývat rozvojovými studiemi nebo pracovat ve Světové bance nebo se vrátit k tradiční etnografii a nebo se zaměřit na sociální práci s Romy... Má generace nedá odpověď na to, kde bude spočívat těžiště. Tu dají ti, kteří jsou patnáct let za mnou.

V knize Mýtus, jazyk a kulturní antropologie citujete profesora Roberta Laytona z Durhamské univerzity, který charakterizuje soudobé antropologické myšlení jako rozštěpené na sociální ekologismus a postmodernismus. Jak nahlížíte vy stav současné antropologie, můžete nám jej přiblížit?

Stav současné antropologie je hodně ovlivňován ideologicky. Bohužel. Dřív se to vyčítalo zejména americké antropologii, ale dnes je to problém i v západním a tak trochu i v českém, středoevropském prostředí. Do antropologie začínají pronikat motivy, které nemají přísně vědecký ráz, ale mají spíše ideologický ráz. Trochu je k tomu bohužel náchylnější odvětví, které profesor Layton označuje jako postmoderní. Na druhé straně on to řekl bezpochyby s určitou nadsázkou. Zkrátka nyní je doba, kdy se s trochou nostalgie říká, že chybí tzv. „velká teorie“. Jako by byla doba, kdy nějaká velká teorie opravdu existovala. V knize *Od prvotního jazyka k rase* jsem psal o podobné nostalgii. Učenci toužili po prvotním jazyce, kterým kdysi všichni hovořili, a dnes se obdobně vzpomíná na dobu, kdy všichni mluvili prostřednictvím jedné teorie. Taková doba ovšem nikdy neexistovala.

Mohl byste přiblížit ty ideologické motivy, které podle vás pronikají do antropologického diskursu?

Dnes žijeme v atmosféře, která je rozvířena 11. zářím 2001. Žijeme v atmosféře po pádu berlínské zdi, kdy se neomarxismus transformoval do různých forem postkoloniálních studií. Například tzv. kulturní relativismus, který má hodně zásluh na určitém zrovnoprávnění konceptuálních vztahů k mimoevropským kulturám, se v současnosti u některých exponentů obrací proti samotnému Západu a jeho hodnotám. Souhlasně se opakuje výrok Susan Sontagové, že bílá rasa a bílá kultura je leprou, která zničila všechny kontinenty. Je to překvapující, protože zase na druhé straně západní kultuře vděčíme za mnohé. Mimochodem i za to, že tady můžeme sedět a hovořit o této problematice. My jsme odchovanci tohoto Západu. Určitá sebereflexe a kritičnost je žádoucí, ale zde je přesažena určitá zdravá míra. Původně šlo především o americkou záležitost, kde již Gertrud Himmelfarbová hovořila o dvou kulturách, které podle ní vznikly v rámci Ameriky v 50. letech a které si nerozumí.

Určité nepochopení vnímání odlišných kultur se přenáší i k nám. Již Chesterton kdysi napsal, že v obdivování a fascinaci přírodou - tady to platí i o fascinaci exotismem-divoštvím apod.- může být něco nepřírozeného. Jak Voltaire řekl vůči Rousseauovi „Ne tak přirozené“. Prostě když vidím adoraci divoštví a přátelství s divochy, speciálně konstruovanými divochy, jsem ihned obezřetný. Člověk ví, že po mayovkách následoval Hitlerjugend. Možná k tomu mám zvýšenou citlivost, ale zaznamenávám určité nebezpečné signály, které se kryjí s postmoderními, velmi sebereflexivně zaměřenými výroky.

V nedávné době proběhla na stránkách LN polemika, kterou odstartovala recenze Pavla Barši na knihu Marka Jakoubka. Mohl byste, třebaže jste tak již v LN novinách učinil, shrnout váš vlastní názor na celou kauzu?

Já to teď nechci hodnotit po stránce odborné, protože v zásadě s Mgr. Jakoubkem souhlasím, ovšem ne úplně se vším, co ve své knize píše, takže to bychom museli sedět nad tím textem a detailně se na něj podívat. Více souhlasím s ním, než s jeho kritiky a oponenty. Já jsem do celé záležitosti vstoupil, protože jednak byla napadena ZČU, jednak bylo řečeno, že Karlova univerzita a každý, kdo přednáší na Karlově univerzitě, by měl být hodnocen lépe, než ten, kdo přednáší na ZČU. Zároveň s tím a to bylo asi vážnější než to, co si kdo myslí o Karlově univerzitě a ZČU, článek obsahoval trochu skrytou výzvu k cenzuře. Což je naprosto nepřijatelné.[celá diskuse je k dispozici na www.antropologie.zcu.cz pozn. redakce]

Děkujeme za rozhovor a přejeme mnoho štěstí v další práci.